EDICIONES
CRISTIANDAD

G. MARTINA

LA IGLESIA, DE LUTERO A NUESTROS DIAS

IV

EPOCA DEL TOTALITARISMO

GIACOMO MARTINA

LA IGLESIA, DE LUTERO A NUESTROS DIAS

I V
EPOCA DEL TOTALITARISMO

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Título original:
LA CHIESA NELL'ETÀ DELL'ASSOLUTISMO, DEL LIBERALISMO, DEL TOTALITARISMO

DA LUTERO AI NOSTRI GIORNI

© Morcelliana, Brescia 1970, ²1973

Lo tradujo al castellano
JOAQUIN L. ORTEGA

Nihil obstat:
Sac. Tullus Goffi
Brescia, 4-IX-1970

Imprimatur:
Aloysius Morstabilini Ep.
Brescia, 5-IX-1970

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD
Madrid 1974

Dep. legal M-3581-1974
ISBN 84-7057-152-4 (obra completa)
ISBN 84-7057-159-1 (tomo IV)

Printed in Spain
Talleres de La Editorial Católica - Mateo Inurria, 15 - Madrid

Los tres primeros capítulos de este tomo IV de la obra del P. Martina pertenecen al tomo III: La Iglesia en la época del Liberalismo. *Aunque el primero de ellos finaliza en pleno momento totalitario al firmarse en 1929 los Pactos Lateranenses, el espíritu y la larga tensión ocasionada por la Cuestión Romana son de época anterior a la que en este tomo se estudia. Otro tanto debe decirse del Modernismo, que llenó todo el pontificado de Pío X y cuyos ecos apenas nos llegan ya en nuestros días.*

El tercero de los capítulos—la «cuestión social»—sigue plenamente vigente después del Vaticano II y hasta constituye uno de los más graves problemas que tiene planteados la Iglesia en nuestro tiempo. Pero las páginas del P. Martina lo estudian en sus orígenes dominando plenamente el espíritu liberal. Pertenece, por lo tanto, igualmente a esa época.

Al dividir la obra en cuatro tomitos nos vimos obligados, por meras razones editoriales, a colocar esos tres capítulos en este último.

EL EDITOR ESPAÑOL

CONTENIDO

I

LA CUESTION ROMANA DESPUES DE 1870

1. El período de León XIII, 12.—2. Distensión y aproximación gradual, 19.—Sugerencias para un estudio personal, 24.

II

EL MODERNISMO

1. Principales protagonistas, 36; Alfred Loisy, 36.—George Tyrrell, 37.—Friedrich von Hügel, 39.—Ernesto Buonaiuti, 41.—Romolo Murri, 43.—2. La encíclica *Pascendi Dominici gregis*, 48.—Juicio de conjunto, 53.

III

LA IGLESIA Y LA CUESTION SOCIAL

1. Generalidades sobre la cuestión social, 59: a) La situación del proletariado a principios del siglo XIX, 59.—b) Génesis de la cuestión social: liberalismo económico y revolución industrial, 62.—c) Los intentos laicos: el socialismo utopista, el sindicalismo y el socialismo científico, 66.—2. El lento despertar de los católicos ante los problemas sociales, 71.—3. La línea conservadora, 76.—4. La línea propiamente social, 79: a) Primer período, hasta 1870-78, 79.—b) Segundo período, hasta 1891: problemas y protagonistas, 85.—c) La encíclica *Rerum novarum* y su significado histórico, 92.—d) Tercer período: del corporativismo al sindicalismo; tendencias contrastantes, 97.—5. Conclusión: *problemática* y juicio historiográfico, 106.—Sugerencias para un estudio personal, 111.

LA IGLESIA EN LA EPOCA DEL TOTALITARISMO

LA IGLESIA FRENTE AL NACIONALISMO Y AL TOTALITARISMO

1. Nacionalismo y Totalitarismo: génesis y carácter, 115.—2. La reacción de los católicos: compromiso, 125: a) En general, 125.—b) Ante el nacionalismo, 127.—c) L'Action Française, 134.—d) La línea de la Santa Sede, 137.—3. Frente al Totalitarismo. La primera reacción: el compromiso, 145; a) El fascismo y los Pactos Lateranenses, 145.—b) Intento de juicio sobre los Pactos Lateranenses, 152.—c) El Concordato con el Reich, 158.—d) La Iglesia en España, 162.—4. Resistencia al Totalitarismo, 166: a) Conflicto con el fascismo, 1931-1939, 166.—b) La lucha anticomunista, 170.—c) Conflicto con el nazismo, 172.—Conclusión, 177.—Sugerencias para un estudio personal, 180.

Indice onomástico 185

I

LA CUESTION ROMANA DESPUES DE 1870

No pretendemos ofrecer aquí una síntesis del pontificado de León XIII, Gioacchino Pecci, 1878-1903, ni de los pontificados siguientes, sino únicamente completar la exposición de la Cuestión Romana en el período posterior a 1870 [1].

Podemos distinguir dos etapas harto diversas: el último trentenio del siglo XIX, 1870-1900, y el primero del siglo XX, 1900-1929. En el primer período, que co-

[1] Para una visión sintética del problema véanse las obras tantas veces citadas de A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa...*, el estudio de F. Fonzi en *Nuove questione di storia del Risorgimento e dell' unità d'Italia*, también citado; la obra de Schmidlin y, para el movimiento católico, G. de Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, I (Bari 1966), y la vieja obra, ahora reeditada, de A. Piola, *La questione romana nella storia e nel diritto. Da Cavour al trattato del Laterano* (Padua 1931; Milán ^{2}1968). Muchos documentos importantes aparecen recogidos en P. Scoppola, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia* (Bari 1967). Por lo que se refiere al movimiento católico, cuya historia se entremezcla ampliamente con la de la Cuestión Romana, véanse ahora las reseñas de Fonzi, Scoppola, Passerin d'Entreves, Melzi, Verucci, Rossini, citadas todas ellas por R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX* (Turín ^{2}1970), a las que habría que añadir la última reciente de M. B. Trebiliani, en «Rass. Storica Toscana» 14 (1968) 83-109, y ahora el *Bolletino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*, de Milán. Dos perfiles breves, pero sólidos, F. Fonzi, *I cattolici italiani dopo l'unità* (Roma ^{2}1963); P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla Democrazia cristiana* (Roma 1958; cf. «Gregorianum» 40 [1959] 188). Menos profundo el trabajo de P. Zerbi, *Il movimento cattolico in Italia da Pio IX a Pio X* (Milán 1961) puede ser útil para un conocimiento rápido de la situación (100 páginas). Cf. entre las obras más conocidas la tan analítica de A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'opera dei Congressi* (Roma 1958) y otra que es, al contrario, abundante en intuiciones rápidas y felices, aunque no siempre bien fundamentadas, la de G. Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al 98* (Florencia 1967). De inspiración marxista es la obra de G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia* (Roma 1953). Observaciones interesantes en G. Cistellini, *I motivi dell'opposizione cattolica allo Stato liberale*, en «Vita e Pensiero» 42 (1959) 923-962.

rresponde más o menos al pontificado de León XIII, la tensión entre la Santa Sede y el gobierno italiano empeora cada vez más. Durante la segunda etapa (pontificados de Pío X y Benedicto XV) las relaciones se hacen menos tensas, la disensión se va desdibujando por una y otra parte y todo parece encaminarse a una solución más positiva. El cambio que se advierte a caballo entre los dos siglos se debe a todo un complejo de factores, entre los que hay que subrayar el temor que provoca en ambas partes contendientes el fuerte progreso del socialismo. Piensan los liberales que será imposible luchar en dos frentes y adoptan una actitud más conciliadora para con el ala moderada de los católicos que, a su vez, abandona los prejuicios del momento y se preocupa también ella de la conservación de las estructuras tradicionales de la sociedad, en trance tambaleante. Al período de León XIII y de Crispi sigue la fase de apaciguamiento de Pío X y Giolitti.

1. *El período de León XIII*

Se constata un fuerte incremento del anticlericalismo, debido no sólo a la Cuestión Romana, sino también a la difusión del positivismo, que presenta la ciencia, ídolo del día, como incompatible con la fe. Mientras que el anticlericalismo de la «derecha», que había ostentado el poder hasta 1876, se había manifestado, sobre todo, en las medidas legislativas, el de «izquierda» se manifestó especialmente en desfiles y clamores, como en ocasión de la fiesta del 20 de septiembre, que cobró un marcado acento antipapal y anticatólico. Si bien es verdad que el gobierno italiano no secundó los deseos de los radicales sobre la abrogación de las leyes de garantías, también es cierto que toleró estas manifestaciones callejeras. Entre los episodios más conocidos recordaremos el asalto al féretro de Pío IX durante su traslado nocturno al cementerio del Campo Verano en 1881.

Un periodista radical, Alberto Mario, aprueba la agresión a la «carroña» del Papa, «parricida y payaso»,

continuando: «Aplaudimos ese gesto y lo hubiésemos aplaudido aún más fuerte si los restos de tan gran imbécil hubiesen terminado en el Tíber» [2]. En 1888 el presidente del Consejo, Crispi, obliga a dimitir al alcalde de Roma, Torlonia, reo de haber presentado al cardenal vicario las felicitaciones de los romanos en el jubileo de León XIII. En 1889 la erección del monumento a Giordano Bruno en el Campo dei Fiori se ve acompañada de cortejos masónicos y manifestaciones anticlericales de matiz demagógico. La masonería, que no había jugado un papel importante antes de 1870, adquiere ahora una importancia decisiva en la vida política, contribuyendo a envenenar las relaciones con la Iglesia en conformidad con el lema grabado en una medalla conmemorativa: *inextinguibile odium et nunquam sanabile vulnus*. Dado que muchos ministros, funcionarios, intelectuales, parlamentarios y periodistas se inscriben en la masonería, sucede que la secta tiene prácticamente en sus manos las palancas del poder. No es, pues, de extrañar que durante aquellos años se hablase repetidamente de una partida del Papa de la ciudad de Roma [3].

Por lo que hace a la cuestión romana, las posiciones permanecían sin novedad. Los liberales sostenían que la ley de las garantías había solucionado ya definitivamente el problema y que el Papa era absolutamente libre en su ministerio pastoral, mucho más que cuando tenían que aguantar los pesados controles del régimen absoluto. Olvidaban o minimizaban las frecuentes ofensas inferidas al Papa, el creciente despliegue de laicización que paralizaba gran parte de la pastoral, las trabas que se ponían al nombramiento de los obispos, e interpretaban las reiteradas protestas del Papa contra lo que él llamaba abusos intolera-

[2] Scoppola, *Chiesa e Stato*... 159-169.

[3] Ibid., 168-175, 219-223. Sobre la masonería, cf. R. Esposito, *La massoneria e l'Italia* (Roma 1956).

bles como una prueba evidente de su libertad [4]. Los católicos fieles a las directrices vaticanas respondían diciendo que un pontífice sin soberanía, incluso temporal, es y sigue siendo súbdito de otra autoridad y, por lo mismo, no puede considerarse independiente. Los eventuales privilegios de que pueda disfrutar dependen de hecho y de derecho del arbitrio de otra autoridad y, naturalmente, pueden ser revocados; lo que quiere decir que son más una abstracción que una realidad. Esta tesis aparece, sobre todo, en la carta escrita por León XIII al cardenal Rampolla, su secretario de Estado, el 15 de junio de 1887 («lejos de ser independientes, estamos sometidos a un poder ajeno...») [5], al igual que en la nota enviada por aquellos mismos días por el propio Rampolla al cuerpo diplomático. Pretendía el Papa la devolución, al menos, de la ciudad de Roma, mientras un liberal del centro, Bonghi, replicaba: «Territorio, el reino de Italia no puede restituir ni poco ni nada». Si los liberales no admitían la posibilidad de una soberanía territorial inherente a una potencia distinta del Estado italiano, León XIII continuó hasta su muerte, como se desprende de una carta que quiso (caso quizá único en la historia del papado) que se leyera en el cónclave celebrado para elegir a su sucesor, considerando imposible la coexistencia de los dos poderes en una misma ciudad, contraria a la naturaleza misma de las cosas y a la experiencia plurisecular, innoble dejación, herida en el prestigio de la Santa Sede, motivo continuo de violencias o, al menos, de presiones. Más válidas aún eran las otras apreciaciones de León XIII: parecería el Papa como infeudado en una dinastía, huésped de un poder extranjero y su actuación (que León, en su intimidad, esperaba que pudiese llegar a ser incluso política) resultaría menos grata y quizá

[4] S. Spaventa, *La politica della destra* (Bari 1910) 195-197. «Sus discursos prueban que el Papa sigue siendo el hombre más libre e independiente de la tierra...».

[5] Scoppola, *op. cit.*, 199-200.

sospechosa. El restablecimiento del poder temporal en medida más o menos amplia era, por tanto, un postulado irrenunciable, hacia el que se ordenaba toda la actividad política de la Santa Sede. Si bien en los primeros años posteriores a 1870 no se excluía la posibilidad de una intervención armada de cualquier potencia no italiana, se siguió tratando de buscar el apoyo diplomático internacional, buscándolo bien en Alemania o bien en otros lugares.

Seguía, entre tanto, en pie la directriz vaticana de abstenerse en las elecciones políticas [6]. La abstención, actitud en un primer período espontánea en amplios sectores católicos partidarios de la oposición total al Estado italiano, pero combatida vivamente por otros, se vio sancionada algo más tarde desde lo alto, aunque con cierta timidez y alguna reserva inicial. En 1866 declaró el Vaticano que los católicos elegidos para diputados podían prestar el juramento de fidelidad al Estado sólo en el caso de añadir públicamente la cláusula «quedando a salvo las leyes divinas y eclesiásticas»; en realidad, equivalía esto a impedir a los católicos su participación en las elecciones. Después de la ocupación de Roma se dio un paso más, al declarar la Penitenciaría en 1871 y 1874 que «no convenía» *(non expedit)* que los católicos participasen en las elecciones, atendidas las circunstancias del momento. En 1886 precisó el Santo Oficio: *non expedit prohibitionem importat*. Seguía siendo lícita, en cambio, la participación en las elecciones administrativas. Nacido de consideraciones prácticas, como reacción a la anulación de algunas elecciones y por la convicción de hacer algo inútil, destinado al fracaso, el *non expedit* se fue convirtiendo poco a poco en una cuestión de principio: protesta ideal contra la política de hechos consumados, preocupación por mantener el movimiento católico en su pureza origi-

[6] Cf. G. Martina, *Il non expedit*, en R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX* (Turín ²1970) 849-854; C. Marongiu Buonaiuti, *Non expedit. Storia di una politica* (Milán 1971).

nal, aislándolo de cualquier contacto con la revolución. Y ciertamente el *non expedit* contribuyó a que disminuyese la proporción de votantes (aunque sea difícil establecer cifras) y a que aumentase el distanciamiento entre el Estado italiano y las masas.

Los católicos, que por este procedimiento se habían autoexcluido de la participación directa en la vida política dentro de los cauces y fórmulas que les ofrecía el Estado liberal, no se limitaron a una espera pasiva e inerte de los acontecimientos. Superada rápidamente la «teoría de la catástrofe», que creía en una próxima y rápida palingenesia, es decir, en el desastre total del Estado italiano castigado por Dios por sus culpas, los católicos intransigentes se agruparon en un movimiento de oposición extraparlamentario tratando de influir en la vida italiana por otros medios. Nacieron y se desarrollaron las organizaciones católicas a escala nacional, agrupadas en torno a la *Opera dei congressi e comitati cattolici* que, nacida en 1874, desarrolló una intensa actividad mediante sus diversas secciones, especialmente en Italia del norte, hasta que, deteriorada por interiores tensiones entre jóvenes y viejos, fue liquidada por Pío X en 1904.

La abstención, de cuya validez dudaba hasta el mismo Pontífice, como demuestran las reiteradas consultas privadas que hizo a los católicos más caracterizados, laicos y clérigos, provocaba fuertes polémicas entre intransigentes y moderados, acabando por dividir a los católicos en dos bloques. Por lo demás, la polémica entre las dos corrientes era vivísima en todos los países, provocando incidentes continuos, que sólo se aplacaban con la intervención moderadora de Roma. En Italia se unían a los motivos de índole general las polémicas en torno a la cuestión romana y al rosminianismo. Los intransigentes tenían de su parte algunos periódicos extremadamente batalladores, como «L'Unità Cattolica», dirigido por Giuseppe Sacchetti, que desde el 20 de septiembre aparecía orlado de luto, y «L'Osservatore Cattolico», dirigido por don Albertario, que en muchas cosas recordaba a Veuillot. Los conciliadores, por su parte, no se quedaban inactivos y, además de servirse de ciertos periódicos, entre los que destaca por su solidez «La Rassegna Nazionale», defendieron en determinados libros la necesidad de una conciliación. Los tres libros del P. Curci, *Il moderno dissidio fra la Chiesa e l'Italia* (1878), *La nuova Italia e i vecchi zelanti* (1881) y *Il Vaticano regio, tardo superstite della Chiesa Cattolica* (1883), le valieron al autor la inclusión en el Indice en 1881 y en 1884 la suspensión *a divinis*. Curci había sido expulsado de la Compañía de Jesús por sus ideas políticas; se sometió y en trance de muerte fue readmitido en la Orden. En 1885 salió un opúsculo anónimo, *Intransigenti e transigenti*, sustancialmente obra del mismo León XIII, pero publicado en su forma definitiva por el obispo de Piacenza, monseñor Scalabrini. «L'Osservatore Cattolico» se desató violentísimamente contra el opúsculo; Roma no movió un dedo y Scalabrini, intuyendo el deseo del Papa y temiendo lo peor, guardó silencio. El Papa se servía de sus más incondicionales para tantear las reacciones de la opinión pública, abandonándolos a su suerte si el sondeo resultaba negativo. Este episodio demuestra, entre otras cosas, la influencia que ejercían los «ultra» en el rumbo de la política vaticana [7].

Mayor sensación provocó Mons. Bonomelli, quien, después de presentar al Papa en 1882 y 1885 dos largos informes contra el *non expedit*, logrando su ratificación en el sentido más riguroso únicamente en 1886[8], publicó en forma anónima en 1889 en «La Rassegna Nazionale» el escrito *Roma, l'Italia e la realtà delle cose, pensieri di un prelato italiano*. Admitida la imposibilidad de una restitución del poder temporal, la Iglesia debía adaptarse a los tiempos:

[7] M. Caliaro-M. Francesconi, *L'apostolo degli emigranti, Giovanni Battista Scalabrini* (Milán 1968) 424-432.
[8] Scoppola, *op. cit.*, 151-159.

quedaba la posibilidad de una conciliación creando un Estado en miniatura en la ribera derecha del Tíber. Sólo así se evitaría la apostasía de la mayor parte de Italia [9]. El opúsculo fue incluido en seguida en el Indice y en el curso de una dramática escena en la catedral de Cremona reveló el obispo que era el autor del opúsculo y se sometió. Más áspera y personal fue la polémica entre Albertario y Mons. Bonomelli, que continuó aun después de que se obligase a Albertario a abandonar su periódico durante casi un año y a publicar una amplia retractación de sus acusaciones contra el obispo de Cremona.

No faltaron, a pesar de todo, dentro de este clima candente algunos intentos de conciliación. Fracasó en su mismo origen el del partido católico de los «conservadores nacionales», lanzado al subir al trono León XIII, y falló, sobre todo, por la dificultad de elaborar un programa que respetase los principios católicos y no se quedase en una estéril protesta. En 1887 ocurrió «la gran desilusión». Un discurso de León XIII en el que se hablaba de la «funesta disensión», abrió los ánimos a la esperanza, tanto más cuanto que el presidente del consejo, Crispi, contestó en el mismo tono conciliador. El fogoso benedictino P. Tosti publicó entonces «La Conciliazione», proponiendo una solución basada en la renuncia de la Santa Sede a toda soberanía territorial y, sin esperar autorización alguna, inició ciertos sondeos con el gobierno italiano. Todo quedó en seguida en agua de borrajas en el momento en que Crispi contestó a una interpelación en el Parlamento, que Italia no pedía conciliación porque no estaba en guerra con nadie. Esto provocó, por parte de León XIII, la actitud a que nos hemos referido. No hay que excluir en este fracaso la intervención de la masonería, aunque se debió fundamentalmente a la oposición existente entre ambas partes. El fracaso sirvió únicamente para incrementar, por reacción natural, el anticlericalismo callejero [10].

[9] Id., 261-268 (extractos).

[10] Id., 177-208.

2. *Distensión y aproximación gradual*

La situación cambió como consecuencia de los progresos socialistas, partidarios de la ampliación del voto y de la nueva toma de conciencia de las clases obreras. Los socialistas dieron una prueba de su fuerza en los incidentes de Milán de 1898, reprimidos sangrientamente por el ejército en forma desproporcionada a la realidad de los hechos, y en la ola de huelgas que cundió por Italia en los primeros años del siglo, culminando con la huelga general de 1904. Mientras una parte de los intransigentes se sentía más bien próxima a las aspiraciones del socialismo y se vio envuelta con él en la represión de 1898, otros, tanto conciliadores como intransigentes, quedaron aterrados ante el avance socialista y aceptaron de buen grado los ofrecimientos de colaboración de los liberales moderados. Se inició esa colaboración en el campo administrativo con las coaliciones clérigo-moderadas, que arrebataron a los socialistas varios municipios. La alianza y el éxito subsiguiente fueron festejados por algunos obispos, entre ellos el patriarca de Venecia, Giuseppe Sarto, pero los católicos más sensibles a las necesidades reales de las clases menos pudientes temieron que esta auténtica apertura a la derecha provocase un cambio radical en el movimiento católico. Favorecía este conato, desde la sombra, el nuevo presidente del Consejo, Giovanni Giolitti, que trataba de neutralizar las oposiciones de derecha e izquierda, aceptando sus postulados más urgentes e invitándoles a una colaboración o, al menos, a un apoyo al gobierno realizado desde fuera. La política de Giolitti tuvo un éxito parcial con los socialistas, resultando, en cambio, muy bien con los católicos. En 1904, después de la huelga general organizada por los socialistas en toda Italia, dio Pío X autorización verbal para que algunos católicos se presentasen a las elecciones. Al año siguiente, la encíclica *Il fermo proposito*, aunque confirmaba en teoría el *non expedit*, admitía algunas excepciones, que naturalmente se fueron mul-

tiplicando hasta convertirse en regla práctica. Varios católicos formaron parte del Parlamento a título personal («católicos diputados, sí; diputados católicos, no»). En 1913 el pacto Gentiloni significó el triunfo del clérigo-moderatismo, que saltaba de la escala local, administrativa, al plano nacional. Los católicos dieron su voto a los candidatos liberales que habían aceptado ciertos puntos programáticos (libertad en la escuela, oposición al divorcio, etc.); los liberales, por su parte, prometieron su apoyo a algunos candidatos católicos [11]. Este pacto, aplaudido por algunos, especialmente en el norte, fue vivamente criticado por otros, sobre todo en Sicilia. Se advertía la ausencia casi total de toda preocupación social en el programa, se criticaba el secreto con el que se habían comprometido los candidatos liberales y se protestaba en suma porque los católicos se reducían a apoyar un orden ya envejecido, convirtiéndose en perros de presa de los ricos. De todas formas, los católicos empezaban a dejar sentir su peso en la vida política.

Se olvidaban, naturalmente, ya las peticiones de carácter territorial que creasen dificultades al Estado italiano. La Cuestión Romana parecía reducirse ahora a la búsqueda de soluciones jurídicas que asegurasen al Papa una independencia efectiva y visible. Esta nueva actitud fue expuesta por primera vez por el arzobispo de Udine, Mons. Rossi, en un discurso de 1913, aprobado de antemano por Pío X, aunque luego el «L'Osservatore Romano» se apresurase, si no a desmentir, al menos a distinguir entre la responsabilidad del orador y la del Vaticano.

Una vez estallada la guerra, el cardenal Gasparri, secretario de Estado de Pío X, en una entrevista concedida al «Giornale d'Italia», declaró que la Santa Sede «esperaba el conveniente arreglo de la situación, no de las armas extranjeras, sino del triunfo de los sentimientos de justicia del pueblo italiano» [12]. Ya no

[11] Id., 405-414.
[12] Id., 438-440.

se buscaban, como en tiempo de León XIII, apoyos diplomáticos extranjeros. Durante la guerra, en 1916, el católico Filippo Meda entró en el gobierno a título personal. Una vez terminado el conflicto, en enero de 1919, un sacerdote siciliano, Luigi Sturzo, que se había formado participando en las luchas administrativas y en las diversas iniciativas de la Obra de Congresos, con el apoyo de Alcide de Gasperi y de Filippo Meda y la previa (aunque no oficial) autorización de la Santa Sede, fundó un partido político: el Partido Popular. Se presentaba como aconfesional, es decir, no dependiente de la jerarquía y abierto a todos los que estuviesen de acuerdo con su programa. El Partido Popular superaba ya las posiciones extremas de la intransigencia con su visión puramente negativa e instrumental del Estado, considerado únicamente como brazo secular de la Iglesia y reivindicaba para los católicos el sentido del Estado, olvidado demasiado a menudo. Pero iba más lejos que el clérigo-moderatismo, es decir, se negaba a ser una versión cristiana de las ideas liberales, rechazaba las añadiduras y los compromisos a que no siempre se habían sustraído los católicos liberales del siglo XIX y, recogiendo cuanto existía en la intransigencia de vivo y vigoroso, proponía un programa original, auténtica mediación en la nueva realidad de los principios cristianos. El programa del partido proponía la libertad de conciencia, al igual que profundos cambios de estructura y audaces reformas sociales. En noviembre de 1919 abrogaba la Penitenciaría oficialmente el *non expedit*, muerto en realidad hacía ya tiempo. En las nuevas elecciones, celebradas el mismo mes, entraban en el Parlamento más de cien diputados católicos, dando al traste con el viejo equilibrio estático de las fuerzas políticas.

Al año siguiente revocó Benedicto XV, con la encíclica *Pacem Dei munus*, las severas normas vigentes para la visita a Roma de soberanos y jefes de Estado extranjeros, una de las pocas disposiciones que ha-

bían creado verdaderas dificultades al gobierno italiano. Inmediatamente después de su elección, el 6 de febrero de 1922, y por primera vez después del 20 de septiembre, impartió Pío XI solemnemente su bendición en la plaza de San Pedro.

Se había logrado la conciliación, al menos en los espíritus; la participación de los católicos en la política había eliminado las tensiones anteriores. Había que dar un último paso para lograr una solución en el terreno jurídico, aunque eran muchos los prejuicios que lo obstaculizaban.

A los políticos de la vieja generación les parecía la ley de las garantías un mito intocable, considerándola como el triunfo de la sabiduría política; todo acuerdo bilateral se les antojaba una herida al separatismo, una traición al viejo Estado liberal. Había católicos sinceros, como Giulio Salvadori, que participaban de esta actitud, creyendo que un pacto no era más que una fuente de hipocresías y que, en cambio, insistían en la necesidad de una renovación interior. Y, sin embargo, ¿no era precisamente la necesidad de salir de la ficción, de los manejos de pasillos, de los conciliábulos semiclandestinos, de todo un ambiente de hipocresía y formalismo lo que imponía con urgencia una solución que abarcase también el nivel jurídico? Lo difícil que resultaba superar los viejos prejuicios, no por parte del Vaticano, alineado ya en actitud realista, sino por parte de la vieja clase dirigente italiana, se vio claramente por las reacciones que provocaron las propuestas hechas por Benedicto XV y el cardenal Gasparri en junio de 1919. Tras una intensa y compleja acción de la Santa Sede, que trataba de plantear en serio las negociaciones y tras el fracaso de las esperanzas que había puesto en esto el cardenal Mercier, un prelado americano, Mons. Kelly, a petición del primado belga, encontró ocasión de verse en París con el presidente Orlando, que no se mostró opuesto a ulteriores conversaciones. El Vaticano envió inmediatamente a París, donde estaban reunidos casi

todos los estadistas en la conferencia de la paz, a uno de sus mejores diplomáticos, Mons. Cerretti, con las siguientes propuestas: reconocimiento de plena independencia y de soberanía internacional del recinto vaticano, haciendo alusión genérica a un concordato que regulase las relaciones Iglesia-Estado. Mientras que el presidente del Consejo se atrincheró en una prudente reserva, que nada tenía que ver con el entusiasmo mostrado por el Papa y el cardenal Gasparri, el rey Víctor Manuel III se manifestó duramente contrario a cualquier acuerdo del Estado con la Iglesia, que hubiese supuesto una traición al ideal separatista y un reconocimiento de la insuficiencia de las garantías. ¡Antes abdicar que firmar un concordato! [13]

La Santa Sede había demostrado su buena voluntad de tratar con el Estado liberal. Lo que los liberales rechazaron fue aceptado poco después con prontitud por los dirigentes del Estado totalitario, sin que el mismo soberano, que ya se había echado en brazos del fascismo, pusiese objeción decisiva alguna.

[13] Id., 480-500.

Las discusiones historiográficas se centran hoy esencialmente en estos puntos en los que se puede profundizar con provecho. 1) Sobre el *non expedit* que, según algunos (Scoppola), tuvo resultados opuestos a los que se pretendían, facilitando la laicización, mientras que para otros (Fonzi, De Rosa) evitó a los católicos derrotas inútiles, pesadas reivindicaciones temporalistas y peligrosísimas alianzas conservadoras; para los marxistas, en cambio (Gramsci, Candeloro...), es la expresión de un oportunismo cegato, del miedo y la vacilación. 2) Sobre la eficacia de la «Obra de los Congresos», curiosamente exaltada por una parte de la historiografía liberal (Spadolini) y centrada de nuevo en su sitio por algunos católicos (Cistellini): la diferencia de enjuiciamiento se refiere a la eficacia de su acción práctica (cual fuese su extensión: regional, véneta o nacional) y sobre el valor teórico de los congresos (¿simples academias o reivindicación y profundización de los principios cristianos?) 3) Sobre el alcance de los movimientos intransigente y tolerante y sobre la relación entre transigentes o conciliantes y los católicos liberales de mediados del siglo XIX, por un lado, y los modernistas por otro. La misma acepción del término intransigente no es uniforme ni mucho menos; en general se toma como criterio discriminante la fidelidad práctica a las directrices del Papa y se subraya la diversidad de posiciones de los intransigentes, dentro de los cuales se dieron dos corrientes: la abierta y la cerrada. 4) Sobre el clérigo-moderatismo considerado por Giolitti ayer y hoy por Spadolini como un éxito típico y una auténtica ventaja para ambas partes; por Sturzo ayer, por Fonzi, Scoppola y De Rosa hoy, como una negación de la autonomía y de la fisonomía específica del movimiento católico. En otras palabras, se discute sobre la validez de la apertura a la derecha practicada en los primeros años del siglo XX. 5) Sobre la significación de la crisis de la «Obra de los Congresos», que nace del problema siempre actual de la relación entre lo espiritual y lo temporal, de la necesaria autonomía del laicado católico en el campo político. La crisis nació del equívoco en que se basaba la Obra, al hacer del criterio religioso y la dependencia de la jerarquía el fundamento de una única dirección político-temporal. 6) Sobre la incorporación de los católicos al Estado italiano. ¿Fue la intransigencia o el conciliatorismo lo que abrió el camino? Parece justo decir que la entrada momentánea ocurrió por obra y gracia del clérigo-moderatismo, mientras que la incorporación definitiva se debió a los intransigentes, aunque no a la corriente cerrada, sino a la abierta. 7) Sobre la diferencia entre las proposiciones hechas por la Santa Sede en 1919 y 1924-29, que Scoppola tiende a acentuar polémicamente.

II

EL MODERNISMO [1]

En tanto que la Cuestión Romana se acercaba gradualmente a su solución y perdía mucho de su dramatismo, otros problemas, por el contrario, se agudizaban replanteando el tema de las relaciones entre Iglesia

[1] *Bibliografía:* A) Una buena bibliografía sistemática se encuentra en L. da Veiga Coutinho, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste* (Roma 1954) XIII-XXIII, y, más breve, en H. Duméry, *Le modernisme*, en *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, I (Milán 1951) 55-57. Optimas reseñas en las publicaciones más recientes: D. Grasso, *La crisi modernista*, en CC (1962) IV, 569-574; E. Poulat, *Travaux récents sur le modernisme*, en «Revue belge de philologie et d'histoire» 91 (1963) 1163-1166; P. Scoppola, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea* (Bolonia 1966) 170-234 *(Studi sulla crisi modernista)*; R. Aubert, *Publicaciones recientes en torno al modernismo*, en «Concilium» 17 (1966) 432-446. Véanse también las agudas observaciones de G. Spini en *La storiografia italiana negli ultimi venti anni* (Milán 1970) II, 1249-1267, especialmente 1463-1467; el estudio de Spini se titula: *Gli studi storico-religiosi sui secoli XVIII-XX;* G. Verucci, *La crisi modernista*, en *I cattolici ed il liberalismo dalle «Amicizie cristiane» al modernismo* (Padua 1968) 205-254, y la puesta al día bibliográfica redactada por Scoppola en la segunda edición de su libro, citado más adelante.

B) *Entre las fuentes*, son de gran importancia las obras, las autobiografías y los recuerdos de los protagonistas: N. Raponi, *Francesco Van Ortroy e la cultura cattolica italiana fra Ottocento e Novecento* (Brescia 1965); *Choses passées e Mémoires* de Loisy; la autobiografía de Tyrrell; *Pellegrino di Roma*, de Buonaiuti; las cartas pastorales de la época; B. Casciola, *Lettere ai cardinali*, por L. Bedeschi (Bolonia 1970); R. Murri, *Carteggio*, editado también por L. Bedeschi, I (Roma 1970); la vasta producción en pro y en contra del Modernismo; las memorias de los que permanecieron fieles a la Iglesia, como Lagrange, Semeria y Lanzoni; los documentos del proceso de beatificación de Pio X, sobre todo *Romana beatificationis et canonisationis servi Dei Papae Pii X, disquisitio circa quasdam obiectionis modum agendi servi Dei respicientes in modernismi debellatione* (Typis poliglottis Vaticanis 1950; redactada por Antonelli, OFM). Igualmente importantes son también las actas de los procesos de beatificación del cardenal Merry del Val (Ciudad del Vaticano 1957) y las del cardenal Ferrari (1963), aun reservadas, pero utilizadas por algunos investigadores, como

y mundo moderno, acabando por acentuar todavía más el abismo entre el pensamiento contemporáneo y la actitud de la jerarquía, debido a la intemperancia de unos y al miedo de otros.

Bedeschi e incluso por algunos autores más cercanos al periodismo que a la historia, como Falconi. Aspectos de notable interés en L. Pastor, *Tagebücher Briefe, Erinnerungen* (Heidelberg 1950) 463-464, 474-478; 481-498, 500-505, 520-522; 527-528, 550-558, 591-592, 598-599. Entre los epistolarios, cf. especialmente, R. Marlè, *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de M. Blondel, H. Bremond, F. von Hügel, A. Loisy, F. Mourret, J. Wehrlé* (París 1960).

C) Como síntesis generales, cf. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, III (Munich 1936) 138-168: *Pius X als Antimodernist*, que hay que matizar teniendo presente la *Disquisitio* (con algunos detalles importantes de los países germanos). Cf. también *Integralismus, Modernismus*, en LTKh. Por lo que se refiere a Austria, F. Engel Janosi, *Oesterreich und Vatikan* (Graz 1958) II, 142-148. En cuanto a Francia, A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París ²1965) 670-694.

D) Entre los estudios especializados fundamentales está la obra de J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église* (París 1929; cf. también id., *Modernisme*, en DTC, X, col. 2009-2047). Una rápida y eficaz síntesis desde un punto de vista estrictamente teológico sobre los dogmas fundamentales del Modernismo radical y sus precedentes, en R. Latourelle, *Théologie de la Revelation* (Brujas-París ²1966) 292-300 *(La crise moderniste)*, ed. ital. Asís 1967, 275-300, que seguimos muy de cerca en la exposición del pensamiento de los modernistas y sus precursores. Entre las obras más recientes recordemos, además de los trabajos de Da Veiga Coutinho y de Duméry ya citados, J. Lebreton, *Le P. L. de Grandmaison* (París 1935); G. Martini, *Cattolicesimo e storicismo. Momenti di una crisi del pensiero religioso moderno* (Nápoles 1951); P. Benoit (ed.), *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels* (París 1967; tr. ital., Brescia 1970); D. Grasso, *Il cristianesimo di Buonaiutti* (Brescia 1953); V. Vinay, *E. Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo* (Torre Pellice 1956); D. Grasso, *La conversione e l'apostasia di Giorgio Tyrrell*, en «Gregorianum» 8 (1957) 446-480, 593-629; F. Lanzoni, *Memorie* (Faenza 1930); A. M. Fiocchi, *Il p. Enrico Rosa SI* (Roma 1957; apologético); A. Houtin-F. Sartiaux, *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, publicado por E. Poulat (París 1960); P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* (Bolonia 1961, ²1969); E. Poulat, *Histoire, dogme, critique dans la controverse moderniste* (Tournai 1962; ed. ital., Brescia 1969); M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo* (Turín 1963; conclusión: aceptar la *Pascendi* significa rechazar el pensamiento moderno); A. Agnoletto, *Salvatore Minocchi* (Brescia 1964); M. Torresin, *Il card. Andrea Ferrari arc. di Milano e S. Pio X*, en «Memorie storiche della diocesi di Milano» 10 (1964) 37-304; J. Madiran, *L'integrisme. Histoire d'une histoire* (París 1964; afirmaciones y planteamientos discutibles en el intento de minimizar la ofensiva integrista); J. M. Javierre, *Merry del Val* (Barcelona ²1965; hagiográfico); A. Blanchet, *Histoire d'une mise à l'Index* (París 1967; historia de la condenación de Bremond); L. Bedeschi, *Il Modernismo e Romulo Murri in Emilia e Romagna* (Parma 1967); id., *La curia romana durante la crisi modernista* (Parma 1968); M. Guasco, *Romulo Murri e il modernismo* (Roma 1968); S. Zoppi, *Romulo Murri e la prima democrazia cristiana* (Florencia 1968); A. Erba, *Aspetti e problemi del cattolicesimo italiano nei primi decenni del 1900*, en «Rivista di storia e letteratura religiosa» 5 (1969) 13-121 (de la correspondencia de A. Towianski); E. Poulat, *Integrisme et catholicisme integral. Un réseau secret international antimoderniste: La «Sapinière» (1900-1921)* (París-Tournai 1969); P. Droulers, *Politique social et Christianisme. Le Père Derbuquois et l'«Action Populaire». Debuts, Syndicalisme et Integrisme (1903-1918)* (París 1969); L. Bedeschi, *Riforma religiosa e curia romana all'inizio del secolo* (Milán 1968); O. Confessore, *Conservatorismo politico e riformismo religioso, La «Rassegna Nazionale» dal* 1898 *al* 1908 (Bolonia 1971); V. Turvasi. *Il P. Genocchi, il S. Ufficio e la Bibbia* (Bolonia 1971); A. R. Vidler, *A variety of catholic modernists* (Cambridge 1971).

La aspiración a una reforma de la Iglesia, presente siempre en todas las épocas, agudizada hacia la mitad del siglo XIX lo mismo en Italia que en Francia y Alemania (y que en cierto modo se había imbricado con la Cuestión Romana y con el risorgimento italiano), no había desaparecido, ni mucho menos, en los últimos años del siglo XIX y en los primeros del XX. En los ambientes conciliadores italianos, en torno a la «Rassegna Nazionale» y a ciertos prelados abiertos y sensibles a los signos de los tiempos, como el obispo de Cremona Mons. Bonomelli, el de Piacenza Mons. Scalabrini y el cardenal Capecelatro, arzobispo de Capua, reflorecían algunas actitudes reformistas típicas del catolicismo liberal italiano: el primado de conciencia, la conciliación entre autoridad y libertad, la autonomía de la ciencia, la liberación de las estructuras eclesiásticas superfluas, la renovación del culto

y el distanciamiento de la política. Ante la crisis del positivismo y un renacido interés por los problemas religiosos, sacerdotes inteligentes y sinceramente celosos estaban persuadidos de que el vacío de muchos años sólo podría colmarlo un catolicismo menos ligado a los esquemas tradicionales, que suscitaban una insuperable desconfianza en la mentalidad moderna. Estas mismas tendencias afloran en los países alemanes, donde Franz Xaver Kraus desde el «Allgemeine Zeitung» se alzaba contra la centralización romana, Hermann Schell en Würzburgo subrayaba la urgencia de una mayor participación de todos los católicos en la vida de la Iglesia, Joseph Müller en el *Reformkatholizismus* (1899) y Albert Ehrard *(El catolicismo y el siglo XX a la luz del desarrollo eclesiástico del tiempo presente*, 1901), representaban las pretensiones reformistas [2].

Junto a este reformismo genérico, que podríamos llamar rosminiano, se dibujaba otra exigencia: la de un programa de acción social más neto, que superase los estrechos límites en los que había enmarcado León XIII a la democracia cristiana, designada en la encíclica *Graves de communi* (1901) como «benéfica acción cristiana en favor del pueblo». Ideales y programas estaban todavía muy confusos y no faltaban, incluso entre los hombres más audaces y activos, como Murri, matices teocráticos; pero, en general, se sentía la necesidad de superar el esquema tradicional de una sociedad organizada jerárquicamente, de reconocer la validez de un progreso social no impuesto desde arriba, sino conquistado desde abajo por medio de la lucha, de abandonar el abstencionismo para participar organizadamente en la vida política.

Distintas y más profundas eran las exigencias de los hombres más dados al estudio que a la acción. Eran estos conscientes de las graves lagunas que presentaba

[2] Cf. P. Scoppola, *Crisi modernista...*, 1-20, *Orientamenti della cultura italiana alla fine del Ottocento*. Cf. también algunos pasos de Schell en M, n. 738, 758.

la cultura eclesiástica italiana y extranjera a finales del siglo XIX en el terreno de los estudios positivos. La historiografía reciente (Aubert, Scoppola...) ha verificado y subrayado estas lagunas. En filosofía se abusaba fácilmente del argumento de autoridad, los pensadores modernos eran poco conocidos y el sentido histórico más bien limitado. La historia eclesiástica había sido introducida en los programas demasiado tarde como para que hubiese maestros bien preparados y textos científicamente aceptables [3]. En teología se llevaba la palma el método especulativo; basta con pensar en Billot, excelente en la especulación, pero bastante pobre en la parte positiva. En general, la Cuestión Romana, el *non expedit*, la intransigencia corriente en los ambientes católicos hacían que se mirase con reservas a todo lo que viniese de ambientes no ligados estrechamente a Roma. Especialmente durante los últimos años de León XIII, debido, entre otras cosas, al influjo del cardenal jesuita Mazzella se impuso en la Curia la línea conservadora; prueba de ello viene a ser la respuesta del Santo Oficio en 1897 en defensa de la autenticidad de algunos versículos de San Juan, llamados comúnmente *comma Johanneum* y cuya autenticidad rechaza hoy unánimemente la crítica bíblica. Y, sin embargo, precisamente en aquellos años habían progresado notablemente los

[3] Cf. en este sentido F. Lanzoni, *Memorie* (Faenza 1930) 6-19, 51-54, y el reciente juicio de P. Barbaini, en «La Scuola Cattolica» 92 (1964) 218: «Todo lo que la historiografía italiana ha producido en este campo de los textos de escuela para los Seminarios en los primeros cincuenta años de siglo no sólo no está a la altura, sino que queda muy por debajo de cuanto la historiografía alemana, por ejemplo, había conquistado ya en la segunda mitad del siglo pasado». Las iniciativas en el campo de las ciencias positivas cultivadas por los católicos a finales del siglo XIX han sido enumeradas por J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu* (París 1958) 52-59; dos cosas hay que notar: las iniciativas verdaderamente científicas surgen después de 1890; de entre las 30 revistas que allí se reseñan sólo una es de publicación italiana, «Studi religiosi», que posteriormente derivó hacia una orientación modernista.

estudios positivos, históricos y bíblicos, merced sobre todo a eruditos alemanes, en su mayoría protestantes y racionalistas, y parecían poner a prueba muchos datos tradicionales en la doctrina católica, como la naturaleza de la inspiración, la interpretación del Génesis, la composición del Pentateuco, el origen del libro de Isaías y el valor histórico de los libros del Nuevo Testamento. Las dudas acababan por extenderse a la misma divinidad de Jesucristo y a la naturaleza de su mensaje. Se imponía, pues, la exigencia, vivamente experimentada en los ambientes más abiertos, de profundizar en los problemas y de contar con los nuevos datos, aceptando cuanto incluyesen de válido. Este intento fue realizado por Lagrange en la exégesis y por Duchesne y Batiffol en la historia, por limitarnos a unos nombres únicamente.

Pero no hay que olvidar otro factor: las tendencias de la filosofía moderna, que de una forma u otra se remiten a Kant. Concluyó éste su especulación afirmando que la razón, cerrada en los fenómenos, no puede captar toda la realidad, de suerte que sólo a través de otra forma de conocimiento es posible fundamentar el conocimiento de Dios. Kant había encontrado este camino en el querer moral y, en último análisis, en el imperativo categórico. Así se salvaba la religión, pero quedaba reducida a una pura moral, privándola de toda revelación trascendente. Estas premisas kantianas fueron desarrolladas y corregidas por Schleiermacher (1768-1834), quien revalorizando el sentimiento despreciado por Kant, fundaba la religión no sobre el imperativo moral, sino sobre el sentido de dependencia de Dios. Posiciones bastante próximas a éstas las había defendido de forma independiente en Italia el grupo de católicos liberales toscanos congregado en torno a Raffaele Lambruschini (1788-1873), para el que los dogmas tenían una función esencialmente negativa e instrumental, excluyendo algunos errores, despertando y manteniendo vivo el sentido religioso. En Alemania, Ritschl (1822-1889)

había seguido la trayectoria de Schleiermacher y había llamado revelación a la experiencia religiosa inmanente en el hombre. Auguste Sabatier (1839-1901) dio un paso más adelante: la revelación es el sentido de la presencia de Dios en nosotros, la experiencia religiosa íntima de Dios, que se verificó en Cristo de una forma inefable y se repite de modo análogo en todos sus discípulos. Los dogmas son símbolos e instrumentos de esta experiencia interior y por eso son por su naturaleza continuamente mudables. El cristianismo se reduce a una fe puramente subjetiva, que recusa toda prueba de carácter externo o social, todo elemento organizativo. Maurice Blondel (1861-1949) en su obra de juventud *L'Action* (1893) hizo un intento de integrar y valorar el núcleo de verdad contenido en estas tendencias: el filósofo francés se esforzaba por interpretar en sentido ortodoxo el principio de inmanencia, aceptando la premisa del pensamiento moderno, que tiene por criterio único de verdad nuestra experiencia interior, las exigencias íntimas de nuestro ser, fundamentando en él la afirmación de un Dios trascendente. Al mismo tiempo que Blondel defendía sus tesis de la crítica y perfilaba o corregía sus puntos débiles, el oratoriano Laberthonnière (1860-1932) se convertía en su más decidido defensor, insistiendo, sobre todo, en la necesidad de entender las fórmulas dogmáticas como resultado de una amplia profundización histórica.

Cundía, por tanto, en los ambientes católicos de principios de siglo una sensación de malestar, que presentaba toda una vasta gama de actitudes ligadas entre sí no tanto por un verdadero nexo interno objetivo, como por una apertura psicológica fácilmente comprensible: del reformismo genérico de tipo rosminiano se pasaba a un movimiento social, a una exigencia de renovación de los estudios positivos, para terminar después en un intento de fundamentar todo el cristianismo sobre nuevas bases. Esta última tendencia, si bien animada por el ansia de salvar a la Iglesia del aislamiento y la marginación, abría el camino al sub-

jetivismo, depreciaba el carácter sobrenatural del catolicismo y lo vaciaba de su esencia. Se trataba, pues, de tendencias diversas, que era preciso cribar una por una y que es difícil agrupar bajo un denominador común no sólo por la dificultad inherente a toda síntesis, sino, sobre todo, porque, como afirmó uno de los exponentes del movimiento, Ernesto Buonaiuti, «el carácter distintivo del Modernismo fue la misma indeterminación de su programa. Nunca atacó un punto concreto de la disciplina oficial» [4]. Por desgracia se repitió a comienzos del siglo XX bajo Pío X todo lo sucedido a la mitad del siglo anterior en tiempo de Pío IX: la Curia romana, entre otras cosas por el carácter de los dos papas, no supo o no quiso distinguir entre los diversos aspectos, no separó los extremismos de las posiciones moderadas, entre los que creían en la trascendencia, los que dudaban y los que habían perdido la fe, sino que condenó en bloque las pretensiones de la base. El problema, sofocado, pero no resuelto, volvería a brotar y con más violencia en nuestros días.

Después de haber subrayado la diversidad de posturas y la necesidad de distinguir, podemos intentar ahora una descripción de las actitudes más radicales de algunos intelectuales, y ello con fines esencialmente prácticos, no con la intención, anticientífica y antihistórica, de definir, atenazándolo en esquemas prefabricados y fijos, un movimiento múltiple y variable. En la raíz de todas las tesis modernistas radicales está el antiintelectualismo a que ya nos hemos referido. La razón no puede demostrar la existencia de Dios, no puede deducir la exigencia de una explicación sobrenatural de algunos hechos externos, sociales, inexplicables de otro modo. La fe no se basa, pues, en premisas racionales y es más bien o exclusivamente una exigencia interior del sentimiento religioso. La revelación es, por tanto, una comunicación individual que

[4] *Storia del cristianesimo*, III, 618.

cada cual experimenta dentro de sí mismo a través de una emoción alógica [5].

Razón y fe no son únicamente dos cosas distintas, sino también separadas, puesto que se llega a la fe por un acto irracional, una adhesión ciega. Es precisamente esta separación la que elimina toda contradicción entre las conclusiones a que llega la razón y las enseñanzas de la fe, aunque puedan parecer opuestas. Ambas afirmaciones, cada una en su campo específico, siguen siendo verdaderas. Las conclusiones históricas, que llevan a admitir en Cristo un hombre falible, que no ha obrado milagros, no perjudican a la fe en Cristo como Dios, que se basa sobre nuestra inefable e inexpresable experiencia interior. Las conclusiones históricas sobre la naturaleza de la última cena, de la eucaristía, no están en pugna con la fe, a pesar de que la primera nos muestre en la eucaristía un recuerdo histórico de la última cena, que fue a su vez el anticipo de la alegría celestial, la prenda recíproca de que hemos de reencontrarnos en aquella felicidad inminente, la exaltación de la fraternidad cristiana; mientras a través de la segunda, por la fe, la eucaristía es el símbolo de la experiencia interior, de la emoción que se experimenta al celebrar el rito que nos une estrecha y directamente con Dios. En último análisis, la fe puede con todo derecho considerar a Cristo como Dios y a la eucaristía como el Cuerpo de Cristo [6]. Cabría, quizá, observar cómo los modernistas desempolvan la

[5] Loisy, en *Choses passées*, 31, resume claramente las bases tradicionales del cristianismo ortodoxo y concluye: «La base es nula, porque... se admite que la Biblia es un documento histórico, que los profetas anunciaron a Cristo..., que la Iglesia es una institución divina... Nada de esto resiste el examen».

[6] Cf. E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma* (Roma 1944) 89-90: «¿De qué sirven las lucubraciones de los teólogos para explicar a su manera la transformación del pan y el vino en el cuerpo real y viviente y en la divinidad inconsumable de Cristo? La gran realidad contenida en la celebración agápico-eucarística es el hecho de la solidaridad mística de los fieles que se acercan al altar... su pacífica convivencia. La celebración sacramental puede ser además una fuente de elevación y de consuelo».

vieja teoría de la doble verdad: «hombres nuevos y errores viejos», titulaba el P. Rosa, escritor y más tarde director de la «Civiltà Cattolica», un artículo suyo contra los modernistas.

Todo esto se entiende mejor recordando la concepción que tienen de los dogmas los modernistas radicales y que es sustancialmente análoga a la defendida por Lambruschini y luego relanzada por Le Roy. Buonaiuti la resume de la siguiente manera: «Habría que demostrar directamente que Dios existe, que ha hablado, que ha dicho esto y aquello y que contamos con su genuina enseñanza... A propósito de estos problemas es literalmente imposible aducir razones como las que manejan los matemáticos... Los dogmas constituyen en su conjunto un manojo de proposiciones imparangonables con el conjunto de las ciencias positivas... Téngase bien en cuenta que un dogma tiene un sentido puramente negativo, condena proposiciones erróneas y más que determinar verdades... pretende excluir ciertas pseudoconcepciones... El dogma de la resurrección de Cristo no pretende decir cómo será la segunda vida de Cristo... quiere asegurar que no se le ha puesto límite alguno a la acción de Cristo sobre las cosas del mundo, que él actúa y vive en medio de nosotros ya que la muerte no significó para él, como para la mayor parte de los hombres, la cesación definitiva de la actividad práctica. El valor positivo del dogma consiste en la formulación de una regla de conducta... Se trata de realizar una prueba consciente de la experiencia vivida» [7].

En conclusión, la Iglesia debe renovarse completamente, despojándose de sus atuendos externos, ya superados; para alcanzar este objetivo hay que obrar desde el interior de la Iglesia, no abandonarla ni apartarse de ella, evitando el error de los protestantes, que esterilizó su acción. Por el contrario, hay que imitar a los jansenistas, difundiendo clandestinamente y sin desenmascararse las nuevas ideas en el interior de la

[7] E. Buonaiuti, *Storia del cristianesimo*, III, 630-635.

Iglesia y, si llega el caso, hay que resistir ante los superiores, puesto que existe una desobediencia a la letra que constituye una auténtica obediencia al espíritu [8]. De estos presupuestos nace la teoría del anonimato, ampliamente cultivada por los modernistas, que contribuyó a poner nerviosa a la jerarquía y explica en parte su endurecimiento [9].

[8] Cf. G. Tyrrell, *Da Dio agli uomini*, en «Il Rinnovamento», I (1907) 399: «La desobediencia nunca es legítima, pero la fidelidad a la letra puede trocarse en infidelidad al espíritu; la obediencia a una autoridad inferior puede ser desobediencia a una autoridad superior. Cuando caemos en la cuenta de que tal ley es perjudicial a la mayor parte y que su abolición sería un beneficio común, no sólo podemos, sino que debemos liberarnos de ella». También Laberthonnière en *La notion chrétienne de l'autorité* justifica la libertad de iniciativa hasta los límites de la «resistencia a la autoridad». En la misma línea, E. Buonaiuti, *Il Pellegrino di Roma*, 90: «Acomodarse a la práctica oficial, tratando de enderezarla hacia una recuperación inteligente de los significados primitivos». En la misma obra, 78-80: «Primera consigna: desbrozar todos los hábitos mentales de la enseñanza católica oficial. Segunda: no romper la conformidad con la disciplina externa».

[9] Buonaiuti, *op. cit.*, 80: «Sólo desde el anonimato o desde el medio anonimato se podía ser de alguna manera fiel a estas consignas. Confieso haber recurrido a un número difícil de precisar de pseudónimos para divulgar entre 1905 y 1907 esa consigna de renovación católica». Buonaiuti continúa esforzándose no sin evidente dificultad por justificar su modo de proceder. Sobre el fenómeno del anonimato, cf. Poulat, *Histoire...*, 621-647, donde se dan incluso datos estadísticos. Cf. por lo que se refiere a las motivaciones, 622, con citas de *Il Santo:* «No pongáis nunca en circulación escritos sobre temas religiosos que resulten difíciles, sino distribuidlos con prudencia y nunca pongáis vuestro nombre». Cf. también p. 644: «La voie de l'anonimat est suggerée par le refus de se laisser contraindre à l'alternative du silence ou du depart. La violence des luttes d'idées dans la presse catholique de l'époque, le sentiment éprouvé par les prêtes avancés d'être isolés de leurs confrères, incompris si non persecutés par leurs supérieurs, la crainte d'une disgrace ou des sanctions plus graves, expliquent que beaucoup aient hesité à se decouvrir». Por lo demás, la misma táctica emplearon los integristas.

1. *Principales protagonistas*

Después de los precedentes indicados, el intento de una renovación de la Iglesia en sentido heterodoxo y radical empieza con Alfred Loisy (1857-1940). Ordenado sacerdote después de largas vacilaciones, que recuerdan extrañamente las parecidas perplejidades de Lamennais, enseñó en el Instituto Católico de París, donde se ganó la simpatía de Mons. Duchesne, el gran historiador de la Iglesia antigua. Probablemente Loisy había perdido ya la fe y permanecía dentro de la Iglesia sólo por inercia. Destituido en 1893 por sus ideas cada vez más atrevidas, aprovechó el tiempo que le dejaba su modesto empleo de capellán de un convento de monjas para intentar una síntesis, que resumió en *L'Evangile et l'Eglise*, publicado en 1902, provocando inmediatamente una fuerte sacudida en los círculos intelectuales franceses y una refutación vigorosa por parte de Grandmaison, del P. Lagrange y de Mons. Batiffol. Ante las críticas y las condenas de diversas autoridades locales, Loisy se sometió, pero ratificando inmediatamente sus ideas en un nuevo libro, *Autour d'un petit livre*, siguiendo un proceder bien conocido en la historia de muchos intelectuales en conflicto con la jerarquía y que una vez más acerca Loisy a Lamennais. El intelectual francés interpretaba en sentido escatológico la predicación de Jesús, negaba la inmutabilidad y el valor objetivo de los dogmas, reducía el valor de la autoridad eclesiástica e introducía una completa separación entre la fe y la historia. El cardenal Richard, arzobispo de París, se manifestó en seguida adversario dedidido de Loisy, pero no consiguió la adhesión de la mayoría del episcopado francés. Tampoco logró disipar las vacilaciones del viejo León XIII, pero sí fue capaz de convencer a Pío X sin dificultades especiales. El 16 de diciembre de 1903, tres meses y medio después de la elección del nuevo Papa, entraban en el Indice cinco obras de Loisy, entre ellas las dos que acabamos de nombrar. Tras nuevas alternativas de pasos contradictorios por parte de Loisy, fue éste

excomulgado personalmente el 7 de marzo de 1908. Nombrado profesor de historia de la religión en el Colegio de Francia, continuó hasta el fin de su vida en su fecunda actividad de escritor dentro de una línea cada vez más racionalista, hasta llegar a negar todo el fundamento de la religión cristiana e intentar sustituirla por una religión humanitaria en la que la Sociedad de Naciones y el presidente Wilson ocuparían el puesto de la Iglesia y del Papa. Murió sin rectificar su actitud, tras afirmar que se había encontrado modernista sin haberlo pretendido. Intelectual reservado y retirado, casi misántropo o al menos fuertemente egocéntrico, no siempre sincero consigo mismo y con los demás, pensador sutil y cáustico, polemista y divulgador brillante, llegó Loisy a ser como otros modernistas un auténtico signo de contradicción: perseguido a muerte como una serpiente venenosa, como un bufón sacrílego, y admirado a la vez entusiásticamente como un maestro y un crítico insuperable [10].

En Inglaterra tuvo gran fama George Tyrrell (1861-1909). Nacido y educado en el calvinismo, se convirtió al catolicismo y entró en la Compañía de Jesús.

[10] Sobre Loisy, junto a los trabajos de M. J. Lagrange (1932) y de A. Omodeo (1936) y F. Heiler (1947), véase ahora especialmente Poulat en las dos obras citadas en la nota bibliográfica inicial. Las discusiones sobre su figura se orientan hoy especialmente en torno a la objetividad de la reconstrucción de la personalidad de Loisy tal y como la ha hecho Albert Houtin con la ayuda del mismo Loisy, reconstrucción anterior a las «Mémoires» de Loisy y que difiere de ellas en algunos puntos esenciales, sobre todo sobre la fecha exacta en la que ya podía admitir Loisy con lucidez que había perdido la fe. Según las declaraciones hechas por Loisy a Houtin y referidas por éste, habría perdido la fe entre 1885 y 1886, unos veinte años antes de su separación pública, mientras que de algunos pasajes de las memorias se deduciría que conservó una fe sincera hasta 1904. El problema no afecta únicamente a la sinceridad o a la coherencia de Loisy, sino que incide en la polémica general en pro y en contra de Loisy en torno a 1902-1903, cuyo valor variaría mucho en función de la respuesta dada a la pregunta sobre su verdadera actitud en los años cruciales de 1902-1903. Cf. también R. de Boyer de Sainte Suzanne, *Alfred Loisy entre la foi et l'incroyance* (París 1968).

Pasó en seguida del ferviente tomismo a las tesis de los radicales, exaltando la libertad de conciencia en el campo de la investigación teológica. Después de haber caído sobre él varias medidas disciplinarias dentro de la Compañía, andaba buscando un obispo que lo acogiese en su diócesis como sacerdote secular, cuando salió en el «Corriere della Sera» del 3 de diciembre de 1905 su *Lettera confidenziale a un professore di antropologia* que, por lo demás, hacía tiempo que había sido divulgada clandestinamente. Sostenía Tyrrell que la reciente crítica histórica había demostrado la falsedad de muchos dogmas. Se le expulsó inmediatamente de la Orden y no encontró ningún obispo que le acogiese, quedando así suspendido de sus funciones sacerdotales, aunque no excomulgado. Murió en 1909 y se le dio la absolución bajo condición cuando ya estaba inconsciente. Dotado de una rara agudeza intelectual, profundamente emotivo, de talante nervioso e intolerante, Tyrrell magnificaba la libertad de conciencia y rechazaba toda autoridad, pero no aceptaba réplicas y criticaba ásperamente a los demás. No era precisamente soberbio, antes al contrario caía frecuentemente en la depresión. Jamás logró recuperar la calma ni encontrar su pleno equilibrio interior y siempre se mostró vacilante, ante todo con respecto a sí mismo y a sus propias opiniones. La religión no es tanto una doctrina teórica cuanto una vida; los dogmas (fórmulas que usamos para expresar de forma aproximativa nuestra experiencia interna) han de adaptarse a las circunstancias cambiantes de la vida. La crítica ha demostrado que el patrimonio doctrinal de la Iglesia es indefendible; lo mismo cabe decir de la Iglesia entendida como institución jurídica: no se ven en ella más que vicios y corrupción. Con todo, la Iglesia evoluciona, tiende a su forma perfecta. El judaísmo dejó su sitio al cristianismo; ahora el cristianismo tiene que morir para resurgir más adelante en una versión más elevada y más libre. Loisy es ante todo un exegeta y un historiador, Tyrrell un filósofo y un teólogo. Uno

y otro iban hacia las mismas metas, aunque por caminos diversos. Y mientras trata inútilmente Loisy de disimular su inquietud e inseguridad haciendo gala de una coherencia no real y velando su desasosiego y búsqueda, Tyrrell, lo mismo que Buonaiuti y otros, confiesa paladinamente su drama, el conflicto aparentemente insalvable entre las exigencias de la crítica científica y la fidelidad a la casa paterna. El conflicto desemboca en la salida de la Iglesia, a la que Tyrrell amaba y de la cual conservará siempre nostalgia. Y será precisamente esta nostalgia la que le arranque las acusaciones más amargas y los reproches más fuertes [11].

Friedrich von Hügel (1852-1925) estuvo ligado con todos los protagonistas del movimiento modernista por una amistad íntima. Su origen (su padre era austríaco y su madre escocesa), su dominio de varias lenguas y, sobre todo, su vivísima inteligencia y su sensibilidad para todos los problemas de la época le convirtieron en un insustituible anillo de unión entre los diversos círculos nacionales, hasta el punto de que se le llamaba «el obispo laico del siglo XX». Escribió diversos opúsculos y sobre todo animó y ayudó en muchas ocasiones a los amigos italianos, franceses e ingleses. Típicamente modernista era su intento de conjugar una fidelidad total y, sobre todo, interior a la Iglesia con la hostilidad a lo que él llamaba absolutismo curial

[11] Tyrrell expresó con toda sinceridad su angustia: «La fiesta de Navidad me ha ocasionado una gran tristeza y repetía en mi interior: *Lampades nostrae extinguuntur*. Mientras decía la misa a ciertas monjas para las cuales todo era vivo, concreto y presente, hubiese sido feliz gritando: *Date nobis de oleo vestro*, rechazando el maná inútil de la crítica y de la verdad y aceptando la carne de Egipto» (M. Petre, *Von Hügel and Tyrrell*, 117-118). Después de abandonar su Orden tuvo Tyrrell palabras durísimas contra la Iglesia: oposición metódica al espíritu, a la libertad y a la vida. Roma se ha convertido en un hormiguero. El Papa sacrifica los fieles a su exclusivo provecho. El tono no tiene ya nada del amor apasionado a la Iglesia que aparece en las invectivas vibrantes de Catalina de Siena y de Pedro Damiani.

y con la reivindicación de una plena libertad de investigación [12].

En Italia no tuvo el movimiento modernista gran resonancia en el público medio, pero formó un grupo reducido entre algunos intelectuales—herederos o, por lo menos, ligados idealmente al liberalismo católico del siglo XIX—y algunos sacerdotes. Entre ellos podemos recordar a Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini y Alessandro Casati, agrupados en torno a la revista milanesa «Il Rinnovamento». Iniciada en enero de 1907, ya en mayo fue objeto de una amonestación por parte del cardenal prefecto de la Congregación del Indice. El cardenal Ferrari comunicó la amonestación a los interesados. Los redactores se declararon plenamente sumisos a la autoridad eclesiástica, pero simultáneamente apelaron a los derechos y deberes de conciencia y creyeron un derecho suyo no renunciar a su iniciativa.

Expresión típica de la mentalidad de la época es la novela de Fogazzaro *Il santo*. Benedetto Maironi, el hijo de Franco en *Piccolo Mondo Antico*, tras haber vivido algún tiempo como huésped laico en el convento de Santa Escolástica de Subiaco, ejerce un apostolado taumatúrgico en el pueblecito de Jenne y se acerca a Roma, donde se atrae la admiración de cuantos sienten repugnancia hacia el catolicismo oficial, sofocado por los dogmas y por las leyes. El mismo Papa, al que se aparece Benedetto en modo muy extraño, admite, por lo menos hasta cierto punto, sus consejos y le confía que él mismo tiene que superar muchas dificultades dentro de la propia Curia. Entre tanto, se las apañan los intransigentes para arrancar al gobierno la orden de expulsión para Benedetto. Pero antes de la ejecución de la orden muere Bene-

[12] Sobre Von Hügel, cuyos méritos se exaltan hoy a la vez que se subraya su preocupación por reivindicar mayor libertad de investigación para los católicos y mayor sensibilidad por parte de la jerarquía ante las exigencias de los intelectuales, cf. los trabajos de Nédoncelle (1935), de Bedoyère (1951), Scoppola (1961), Steinmann (1962).

detto. En casa de su amigo de Subiaco, Giovanni Selva, se discute un programa de reforma que recoge los temas tantas veces escuchados por el autor en las reuniones con el P. Genocchi, F. X. Kraus y otros. La novela carece de valor estético, pero motivó fuertes polémicas. Fogazzaro se sometió a la condena del Indice (4 de abril de 1906), pero siguió sosteniendo las mismas ideas en algunas conferencias pronunciadas en París algunos meses después, vinculándose al catolicismo liberal y a Rosmini [13].

Mayor interés aún reviste Ernesto Buonaiuti (1881-1946), profesor de Historia de la Iglesia en el Seminario Apollinare y luego, desde 1915, en la Universidad de Roma. Pasó rápidamente de la moderación inicial, que aun siendo favorable al método blondeliano de la inmanencia no rechazaba lo trascendente, al ataque neto al intelectualismo escolástico y a la áspera polémica de las *Lettere di un prete modernista* (1907) y de la revista «Nova et Vetera» (1908), que reduce el mensaje cristiano a un conato de reforma social y apunta luego hacia las posiciones más próximas al escatologismo de Loisy contenidas en las restantes obras. Parece, no obstante, que después de 1920 su radicalismo experimentó una evolución en sentido opuesto hacia tesis menos lejanas del sentido tradicional, aunque todavía no ortodoxas. Es indiscutible la fascinación que ejercía sobre cuantos le trataban de cerca, mientras se discute, en cambio, su originalidad y valor científico, sobre todo por su excesiva fecundidad y por las frecuentes contradicciones que se advierten en sus obras. La *Storia del cristianesimo* (1942) es una visión sustancialmente negativa de la historia postridentina: la decadencia de la Iglesia es el precio pagado a la lucha contra el jansenis-

[13] Cf. el artículo de la «Civiltà Cattolica»: *Il Santo di Fogazzaro è un vero santo?* (1905, IV, 595-607). La revista rechazaba una reforma desde abajo, afirmaba la necesidad de la obediencia y concluía que no era la Iglesia, sino la sociedad la que andaba necesitada de reforma.

mo, que significaba para Buonaiuti el último intento de salvar el auténtico mensaje cristiano. El historiador permaneció en el seno de la Iglesia hasta 1921, bien porque conservase aún la fe, a pesar de todas sus dudas, cosa muy probable, bien porque pretendía ocultar sus verdaderas intenciones. Al ser excomulgado, se sometió, provocando en seguida nuevas excomuniones en 1924 y 1926 con sus publicaciones posteriores. Privado de su cátedra universitaria a raíz de los Pactos Lateranenses, murió Buonaiuti en 1946, rechazando las propuestas de reconciliación con la Iglesia, en un sentido muy amplio, que le presentó el cardenal Marmaggi, su antiguo superior en el seminario [14].

[14] Es interesante recordar que Angelo Roncalli había vivido durante algunos meses en el Seminario Romano con Buonaiuti, que asistió a la primera misa del futuro Papa. Ambos nos han dejado sus propios recuerdos de aquel período (cf. Giovanni XXIII, *Diario del alma* [Madrid, Ed. Cristiandad, 1964] 147-162; E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma* [Roma 1944] 42-51). En Roncalli aparece el pastor de almas; en Buonaiuti, como antes en Döllinger, el hombre de estudio que subordina todo a la investigación científica. En su autobiografía se presenta Buonaiuti como una víctima del Santo Oficio, pero en realidad oscila entre la alegría por la condena que le ha liberado de la opresión y el irrefrenable deseo de volver al seno de la Iglesia, pero a condición de que ésta reconozca haberse equivocado y repare su error. Como historiador, Buonaiuti inconscientemente sacrifica los hechos a las categorías: le falta lo que G. B. Vico llamaba la «filología», el análisis atento y desapasionado del documento; prevalecen las impresiones y el deseo de ver confirmada su propia tesis. La historia se convierte así en una filosofía «a priori», escrita en estilo sugestivo, animada por una notable cultura, penetrada de un pesimismo incurable, que hace sospechar en seguida en la falta de objetividad. Lo había observado ya su antiguo compañero Angelo Roncalli, que escribe desde París a su amigo Adriano Bernareggi, obispo de Bérgamo: «He leído... *Pío XII*, de E. Buonaiuti, un libro *injusto y malo*. ¿Es posible que desde Urbano VIII hasta nuestros días el gobierno de la Iglesia haya sido siempre un puro descarrío?» (11-III-1947); L. Algisi, *Giovanni XXIII* (Roma 1959) 329. Mientras el P. Grasso subraya, quizá demasiado drásticamente, las contradicciones del historiador modernista, exalta Vinay en demasía la perfecta coherencia entre sus ideas y su vida.

Algo distinta fue la evolución de Romolo Murri (1870-1944). Este sacerdote de la región de Las Marcas fue, mediante la revista «Cultura Sociale», uno de los principales animadores del movimiento de la «Democrazia cristiana», que pretendía ser expresión de la actitud de los católicos en el nuevo clima histórico y que luchó a fondo por la autonomía total del movimiento de la «Obra de los Congresos», a la que en teoría y según las directrices de la *Graves de communi* (1901) hubiese tenido que subordinarse. A este distanciamiento práctico frente a las posiciones conservadoras de los dirigentes de la obra se unió gradualmente una crítica teórica del cristianismo muy parecida a la de Loisy y la de Tyrrell. Más tarde, al disolverse la Obra de los Congresos, colaboró Murri activamente en el nacimiento y desarrollo de la Liga Democrática Nacional, rápidamente descalificada por Pío X. Las divergencias disciplinares y doctrinales llevaron a la suspensión *a divinis* (1907) y a la excomunión de Murri (1909), que acentuó en la «Rivista Culturale» el tono antijerárquico de su campaña, pero que fue perdiendo gradualmente el ascendiente entre los jóvenes que había caracterizado los primeros años de su actividad. Murió reconciliado con la Iglesia. Murri no fue un pensador orgánico y coherente y trató de conjugar un rígido tomismo con sus simpatías hacia los modernistas y un programa político-social de entonación teocrática: la separación de la Iglesia se actúa esencialmente por la reivindicación de una autonomía de los católicos en el campo político, que terminaba por convertirse en una rebeldía disciplinar, justificada con la distinción entre los planos y las competencias.

Pero no debemos olvidar que junto a las tendencias extremistas de los personajes hasta ahora recordados, al lado de los diversos sacerdotes que en Italia y en otros lugares abandonaron la Iglesia por aquellos años, había todo un sector moderado del movimiento, que conjugaba una absoluta fidelidad a Roma con el

ansia de dar respuesta a las nuevas exigencias de los tiempos. La reacción, por desgracia, involucró a todos sin distinción.

Pío X intervino, en efecto, inmediatamente de manera drástica e inflexible. Le empujaban en esta dirección la conciencia de su responsabilidad, la gravedad real del peligro de las corrientes radicales y la forma furtiva y desleal con que trataban éstas de camuflarse, haciendo muy difícil su identificación, pero también su escasa sensibilidad hacia los problemas culturales, su talante autoritario, característico de amplios sectores del clero véneto, acostumbrado a ser amado, pero, sobre todo, obedecido en todas sus intervenciones. No hay que olvidar tampoco las presiones del ambiente que rodeaba al Papa, aunque sea difícil determinar siempre con objetividad si el primer impulso partía de él mismo o de los que le rodeaban; si los altos funcionarios de la Curia fueron sobre todo ejecutores de las directrices concretas del Pontífice (como quisieran los historiadores más hostiles al Papa) o más bien consejeros escuchados por él con diligencia. Es cierto que los secretarios personales del Papa impidieron o dificultaron muchas veces el acceso a él de personas poco gratas; fenómeno éste no raro en la historia de todos los gobiernos y que ya se había verificado en tiempo de Pío IX.

De todas formas, más importante fue la actuación de tres cardenales: el secretario de Estado, Merry del Val, el cardenal De Lai, prefecto de la Congregación Consistorial y el cardenal Vives y Tutó, capuchino, prefecto del Indice. Merry del Val era conocido por su piedad profunda y su severidad ascética, pero también por su temperamento batallador y su celo intransigente[15]. Pío X le había elegido para tal pues-

[15] Sobre Merry del Val falta todavía un estudio científico. Véanse, además de las actas de la causa de beatificación, los interesantes juicios sobre su persona emitidos por diplomáticos austríacos y sintetizados por F. Engel Janosi, *Oesterreich und Vatikan* (Graz 1958) II, 130: se juzga al cardenal celoso, batallador, centralizador e intrigante. Al menos los tres primeros adjetivos pueden admitirse.

to no sólo por su fidelidad y la identificación plena con sus sentimientos, sino también porque apreciaba en él la experiencia que a él mismo le faltaba. Mientras que algunos reducen hoy el papel de Merry del Val al de fiel instrumento en manos de Pío X, otros, quizá con mayor acierto, sostienen que el cardenal intentó, y con resultado, imponer al Papa su propia línea política. Es cierto, con todo, que en diversas ocasiones hizo sentir con más dureza el peso de la autoridad, que el Papa solía usar con mayor dulzura. Los otros dos cardenales no sólo se valieron plenamente de los poderes de sus respectivos dicasterios, sino que invadieron frecuentemente, con aprobación plena del Papa, sectores que no caían bajo su competencia. Más grave aún fue la actividad que desarrolló Umberto Benigni, profesor de historia en el Apolinare, predecesor luego de Eugenio Pacelli en la Secretaría de Estado y destituido repentinamente por el cardenal Gasparri por motivos poco claros. En los años críticos del modernismo fundó en 1907 «La Corrispondenza Romana», que se convirtió en 1909 en «La Correspondance de Rome», y organizó a sus corresponsales en una asociación secreta, el *Sodalitium Pianum*. Esta sociedad, compuesta de unos cincuenta miembros, se adjudicó la tarea de recoger informaciones reservadas sobre todos los sospechosos, aunque fuesen cardenales o generales de Ordenes religiosas, y transmitirlas directamente al Papa. Pío X aprobó el sodalicio, aunque fuese en forma genérica, y más de una vez le concedió ayudas. Así pudo Benigni organizar a la sombra de la Curia romana, conocedora de todo esto, un auténtico servicio de policía secreta y espionaje. Resulta difícil distinguir en la actuación del «Sodalitium Pianum» (la «Sapinière», como lo llamaban amigos y enemigos, tomando pie de las iniciales de la asociación) la preocupación por servir a la Iglesia, la ambición de imponerse a ella misma y la in-

tención de frenar la verdadera reforma religiosa que, iniciada por Pío X con energía en los primeros años de su pontificado, chocaba inevitablemente contra privilegios y tradiciones. Benigni se convirtió de todas formas en la clave del llamado movimiento integrista, que al menos en cierto sentido (como lo admite también Congar), enlaza idealmente con la intransigencia de principios del siglo XIX y evidencia un fondo ideológico muy parecido [16].

A partir de 1903 se sucedieron las intervenciones pontificias con una constancia que revela una visión muy clara de las metas a alcanzar y una voluntad firme de cumplir los planes previstos [17].

[16] Sobre Benigni y el *Sodalitium Pianum*, cf. la palabra *Benigni* del *Diz. Biografico degli italiani*, con abundante bibliografía (dentro de la que resulta fundamental la *Disquisitio* de Antonelli, compuesta con ocasión del proceso de beatificación de Pío X), a lo que se puede añadir: L. J. Rogier-N. de Rooy, *In vrijheid herboren. Katholiek Nederland* 1853-1952 (La Haya 1953) 522-533; J. Colsen, CM, *Poels, Ruremonde* (1955) 531-534; M. Blondel-A. Valensin, *Correspondance* (París 1957) II, 126-132; la obra de Madiran, citada en la nota 1, y hoy, sobre todo, Emile Poulat, *Integrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste. La «Sapinière» (1909-1921)* (París-Tournai 1969). Cf. la amplia reseña en «Revue d'Histoire de l'Eglise de France» 56 (1970) 163-170: de los documentos publicados por Poulat sale vuelta al revés la imagen tradicional de un Merry del Val favorable a Benigni y de un Pío X ignorante las más de las veces de todo. Merry del Val tuvo ásperos choques con Benigni, mientras que Pío X, aislado y desconfiado, creyó encontrar en el idealismo de Benigni un instrumento fiel y digno de aprecio. El *Sodalitium Pianum* tuvo una importancia práctica relativa, pero contribuyó a extender un clima de recelo general. Cf. también la deposición del cardenal Gasparri *(Disquisitio,* 10): «Pío X aprobó y después bendijo y apoyó una asociación secreta de espionaje, al margen y por encima de la jerarquía, que espiaba *(sic)* a los mismos miembros de la jerarquía, incluidos los eminentísimos cardenales; en resumidas cuentas, aprobó, bendijo y apoyó una especie de masonería en la Iglesia, cosa inaudita en la historia eclesiástica». El *Sodalitium Pianum* se escudó por mucho tiempo en el anonimato y se valió en muchas ocasiones del espionaje.

[17] Entre las principales intervenciones emanadas directa o indirectamente de Pío X en torno al modernismo recordamos las siguientes (NB. ASS = *Acta Sanctae Sedis;* APX = *Acta Pii decimi;* AAS = *Acta Apostolicae Sedis):* decreto de la Congregación del Indice condenando dos obras de Houtin, 4-XII-1903, y decreto del Santo Oficio condenando cinco obras de A. Loisy, 16-XII-1903: ASS 36 (1903-1904) 353-354; decreto del Santo Oficio *Lamentabili,* 4-VI-1907, APX 5 (1914) 76-84, DS 3401-3466; encíclica *Pascendi Dominici gregis,* 8-IX-1907, APX 4 (1912) 46-119, «Civ. Catt.» 1907 (IV) 64-106, textos elegidos en DS 3475-3500; motu proprio *Praestantia Scripturae,* 18 XI-1907, APX 4 (1912) 233-234; motu proprio *Sacrorum Antistitum,* 1-IX-1910, AAS 2 (1910) 655-680; decreto de la Congregación del Indice que condena la *Histoire ancienne de l'Église,* de Duchesne, 22-I-1912, AAS 4 (1912) 56-57; circular del cardenal De Lai, prefecto de la Congregación Consistorial, que prescribe la eliminación en los seminarios de los textos de Lagrange y otros autores, 29-IV-1912, AAS 4 (1912) 530-531 (también en el *Enchiridion Clericorum,* n. 859); circular del cardenal prefecto de la Congregación Consistorial que prescribe la eliminación en los Seminarios de la historia de Funck y de las *Leggende agiografiche,* de Delahaye, 17-X-1913, AAS 5 (1913) 456-457 *(Enchiridion Clericorum,* 881-882). Hay que sumar a este elenco las trece respuestas de la Comisión Bíblica, registradas entre el 13-II-1905 y el 24-VI-1914 *(Enchiridion Biblicum,* Roma [4]1961, 72-131, DS 3372-3373, 3394-3400, 3505-3509, 3512-3528, 3561-3593). Se refieren más bien a otros aspectos de la disciplina eclesiástica, pero pueden considerarse indicativas de toda una orientación las siguientes providencias: carta de Pío X al cardenal Svampa, arzobispo de Bolonia, 1-III-1905, sobre la dependencia inmediata de la jerarquía de todas las iniciativas de acción católica, APX 2 (1907) 53-55; decreto de la Congregación Consistorial *Maxima cura,* 20-VIII-1910, sobre la remoción de los párrocos por vía administrativa, AAS 2 (1910) 531-648; motu proprio *Quantavis diligentia,* 9-X-1911, sobre el fuero eclesiástico, AAS 3 (1911) 555-556; carta a los obispos alemanes *Singulari quadam,* 24-IX-1912, sobre los sindicatos neutros, AAS 4 (1912) 657-662. Para concluir la documentación téngase presente la encíclica con la que abrió Benedicto XV su pontificado, *Ad beatissimi,* 1-XI-1914, AAS 6 (1914), especialmente 576-578.

En diciembre de 1903, como hemos visto, fue condenado Loisy; en 1904 se estableció la visita apostólica a todas las diócesis italianas; a partir de febrero de 1905 se inició la serie de las respuestas de la Comisión Bíblica (trece en nueve años), dentro de una línea fuertemente conservadora. Poco después (1907) Pío X potenció la autoridad de la comisión, cuyas decisiones obligaban en conciencia a los fieles. En 1906 ocurrió la condena de la novela de Fogazzaro *Il Santo*.

Pero el año decisivo fue 1907. En mayo la Congregación del Indice amonestaba a los redactores de la revista «Il Rinnovamento», en julio el decreto *Lamentabili* condenaba 65 proposiciones tomadas en su mayor parte de las obras de Loisy, relativas a la autoridad del magisterio eclesiástico, a la inspiración de la Sagrada Escritura, a la objetividad y a la inmutabilidad de los dogmas, a la divinidad de Cristo y al origen divino de la Iglesia y de los sacramentos.

2. *La encíclica «Pascendi Dominici gregis»*

En septiembre apareció la encíclica *Pascendi Dominici gregis*, redactada en su mayor parte, al parecer, por el P. Giuseppe Lemius, OMI (1860-1923), si bien con la colaboración de otros teólogos, entre los cuales, sobre todo, el jesuita P. Billot, más tarde cardenal desde 1911 [18]. La encíclica se divide en dos partes, teórica y práctica, pero en ambas es idéntica la dureza de tono y las expresiones que recuerdan la *Mirari vos* y la *Quanta cura*. Por ejemplo, los motivos que impulsaban a los intelectuales a formular nuevas teorías sobre el Papa son únicamente soberbia, ignorancia y curiosidad vana; se define el Modernismo con una fórmula que se ha hecho famosa como «la síntesis de todas las herejías». La primera parte del documento intenta trazar un cuadro de conjunto del movimiento, remontándose a sus últimas causas y puntualizando sus últimas consecuencias [19]. «Esto se ha

[18] Cf. J. Rivière, *Qui redigea l'Encyclique Pascendi?*, en *Bull. litt. eccl.* (Toulouse 1946).

[19] La encíclica describe las tendencias, fundamentalmente análogas, que muestran los modernistas de los diversos sectores. En filosofía, profesan el agnosticismo y el inmanentismo, identificando la revelación con la conciencia individual y considerando los dogmas como meros símbolos de la propia experiencia. Como creyentes y teólogos, aceptan la plena separación entre ciencia y fe, niegan el origen divino de la Iglesia y su inmutabilidad, rebajan la eficacia de los sacramentos y la inspiración de la Escritura. Puede subrayarse el hecho de que, mientras manifestaban los modernistas no dejarse mover por presupuestos filosóficos, sino por los resultados de las ciencias positivas, la encíclica *Pascendi* juzga que el movimiento arranca de consideraciones filosóficas. Cf. también R. Latourelle, *op. cit.*, edic. ital., 299: «La Iglesia en la época del Modernismo puso el acento en la trascendencia de la revelación, sin negar su carácter inmanente, y sobre el carácter doctrinal del objeto de la fe, sin negar por ello sus otros valores. La Iglesia no tiene obligación de decirlo todo en cada una de sus intervenciones».

hecho para que se advierta que cuando se habla de Modernismo no se habla de doctrinas vagas e inconexas, sino de un cuerpo único y bien compacto dentro del cual quien admite una cosa debe aceptar también todo el resto». Este tono especial constituye a la vez la fuerza y la debilidad de la encíclica. La fuerza por que, a diferencia de lo que había sucedido con el *Syllabus* y la *Quanta cura*, no se limita el Papa a una yuxtaposición artificiosa de tesis, sino que busca el principio, la raíz común de todos los errores. La debilidad por que es discutible, al menos en el terreno histórico, que el Modernismo haya tenido efectivamente el carácter de unidad y sistematicidad que la encíclica le atribuye, como pensaban igualmente los exponentes de la cultura idealista italiana, que condenaban también el Modernismo, pero por motivos opuestos a los expresados por Pío X, es decir, porque consideraban este movimiento como una tentativa superada ya antes de nacer y aparecida en la historia con retraso. En otras palabras, no resulta siempre fácil descubrir hasta qué punto describe la encíclica el pensamiento real de los autores más representativos del movimiento o condena una posición distinta y, mientras que son netas las condenaciones de las posturas y doctrinas expuestas en la encíclica *Pascendi*, queda históricamente por demostrar si la condenación puede aplicarse a todo el movimiento reformista sin distinción, como parecería ser la intención del Papa. De todas formas, los modernistas, por su parte, protestaron en seguida argumentando no haber sido comprendidos; Buonaiuti publicó inmediatamente, y en forma anónima, *Il programma dei modernisti*, donde,

entre muchas reticencias, y aun admitiendo que «en el fondo son estas nuestras ideas sobre el origen de la religiosidad», declaraba que su pensamiento había sido tergiversado. El autor fue excomulgado, pero se creyó autorizado a poder seguir celebrando la misa, apoyándose para esta decisión en una frase que se le escapó a un antiguo maestro suyo [20]. La segunda parte de la encíclica contiene varias disposiciones severas dirigidas a reprimir y prevenir cualquier infiltración de los modernistas especialmente en las filas del clero: vigilancia sobre los profesores del Seminario y de las Universidades, eliminando a quien ose introducir nuevas teorías; selección rigurosa de los ordenandos; limitación de la asistencia a las Universidades estatales; endurecimiento de la censura; prohibición de congresos sacerdotales [21]; creación de una comisión especial en cada diócesis para indagar sobre los indicios de Modernismo con la obligación de enviar informes periódicos a Roma.

Dos meses después, en noviembre de 1907, el motu proprio *Praestantia Scripturae* amenazaba con la excomunión a quien se opusiese a la encíclica; en diciembre caía la condena sobre la revista «Il Rinnova-

[20] Sólo muchos años después confesó Buonaiuti en su *Pellegrino di Roma* haber sido él mismo el autor del programa. En 1944 afirmaba en la p. 92 de esta obra: «El Modernismo no era nada de lo que la encíclica *Pascendi* pretendía que fuese». Un año después *(La Chiesa e il comunismo*, Milán 1945) decía: «Desde el punto de vista de la claridad y de la seguridad doctrinal (la *Divini Redemptoris)* puede parangonarse sin ninguna duda con la *Pascendi* de Pío X». Por lo que se refiere a las reacciones en los países franceses y alemanes, cf. Schmidlin, *op. cit.*, 151-152: carta colectiva de acción de gracias del episcopado alemán al Papa de 24-XII-1907 y la carta pastoral de finales de enero de 1908; prohibición de enseñar en Munich al filomodernista Schmitzer (cf. Mirbt, *Quellen...* 579, la reacción de Schmitzer frente a la encíclica *Pascendi).* Cartas del episcopado francés de adhesión al magisterio romano.

[21] «Los obispos no volverán a permitir en el futuro si no es en casos rarísimos los congresos de sacerdotes... (y) sólo con la condición de que no se traten en ellos asuntos de la competencia de los obispos y de la Sede Apostólica».

mento». Después de la excomunión de Loisy en 1908 y de la de Murri en 1909, en 1910 el motu proprio *Sacrorum antistitum* imponía a diversas categorías de personas un juramento antimodernista especial, creando con esta medida ciertas dificultades en Alemania entre algunos profesores de Universidad, a los que más tarde se dispensó de la obligación. Se prohibía también a los seminaristas y estudiantes religiosos la lectura de periódicos: *omnino vetamus diaria quaevis aut commentaria quantumvis optima ab iisdem legi.* Simultáneamente se destituía a profesores sospechosos y se prohibían manuales y obras que daban gran margen a la crítica histórica.

Entre 1911 y 1912 fueron retirados de los Seminarios los comentarios bíblicos del P. Lagrange, el texto de historia de Funk, adoptado hoy universalmente en tantos Seminarios en las nuevas versiones preparadas por Bihlmeyer y Tüchle; entró en el Indice la *Histoire ancienne de l'Eglise*, de Duchesne (1843-1922), entonces director de «L'Ecole Française de Rome», con la acusación de no destacar suficientemente el carácter sobrenatural de la Iglesia y de adoptar un tono demasiado duro y severo para con la jerarquía [22].

Menudeaban al mismo tiempo las visitas apostólicas a los Seminarios y a las diócesis. En Milán, después de la primera visita tras la decisión de 1904, hubo otras dos inspecciones, en 1908 y 1911; en Perugia se clausuró el Seminario en 1910 y quedó destituido el rector, Umberto Fracassini. Un clima general de suspicacia pesaba sobre todos y la reacción antimodernista descargaba indiscriminadamente sobre autores heterodoxos y sobre personas libres de cualquier sospecha. Los integristas lanzaban en sus periódicos acusaciones contra los personajes más notables y Pío X, sin dar oídos muchas veces a estas voces, dejaba ac-

[22] El cuarto volumen, póstumo, no fue condenado. Sobre la obra histórica de Duchesne, cf. J. Lebreton, en «Etudes» 171 (1922) 385-405, *Monseigneur Duchesne historien des origines chrétiennes.*

tuar a sus responsables y a veces hasta ayudaba a sus periódicos, a la vez que recomendaba silencio y paciencia a los calumniados. De esta forma, no sólo el P. Genocchi y el P. Semeria se vieron invitados a salir de Italia, sino que fueron acusados ante Pío X Don Orione, el santo fundador de los Hijos de la Divina Providencia; el cardenal Maffi, arzobispo de Pisa; el general de la Compañía de Jesús, P. Wernz, y su sucesor, el P. Ledóchowski [23]. Mons. Lanzoni, notable historiador, narra amplia y humorísticamente las acusaciones que se le hicieron a él y la actitud suspicaz del Papa, que por todas partes veía liberales y modernistas [24]. Los órganos integristas, guiados e inspirados por Benigni, multiplicaron sus ataques un poco en todas las direcciones, pero especialmente contra los jesuitas. El conflicto más grave fue el que enfrentó a Pío X con el cardenal Ferrari, arzobispo de Milán, cuya causa de beatificación está introducida. Pío X se dejó impresionar por las voces que corrían en relación con Ferrari y con la diócesis ambrosiana, no refutó las acusaciones y reprendió e hizo reprender al cardenal por el apoyo que había dado a la prensa moderada, en contraste con la línea explícita del Papa. No es auténtica la frase que, atribuida a Pío X, según la cual parece que reconoció su error; lo cierto es que en Ferrari quedó siempre como una nota de amargura hacia el Papa.

Junto a esta labor de represión indiscriminada y cerrazón hermética a las corrientes intelectuales no estric-

[23] G. Cassiani Ingoni, *Vita del P. W. Ledóchowski* (Roma 1945) 71-73. Los ataques de que eran víctimas los jesuitas en Austria, en F. Engel Janosi, *Oesterreich und Vatikan* (Graz 1958) II, 144ss.

[24] F. Lanzoni, *Memorie* (Faenza 1930) 90-126, especialmente 114 con el resumen de una conversación con Pío X. Declara el Papa que el cardenal Maffi es un liberal, que el P. Savio, conocido historiador jesuita, es un liberal; por fin, Lanzoni pierde la paciencia y exclama: «Se dice que también V. S. es un liberal». Podrían añadirse otros testimonios, como la dura respuesta del Papa a Toniolo que le invitaba a la moderación: «¿También ha perdido usted la cabeza?»

tamente confesionales y tradicionalistas, se desarrollaba otra doble acción: un apoyo positivo a los estudios y una consolidación de toda la disciplina de la Iglesia, que degollaba toda veleidad de movimientos autónomos dentro del laicado. En el primer campo entra la fundación del Instituto Bíblico (1909), bajo la responsabilidad de los jesuitas, y los preparativos para la edición crítica de la Vulgata, confiada a los benedictinos (1907). Más vasta fue la acción de consolidación disciplinar, que culminó con la codificación del *Derecho Canónico* (1917) y la reforma de la Curia romana (1908), pero tuvo otras manifestaciones que en general tendían a subrayar la dependencia inmediata de cualquier iniciativa católica de la jerarquía y evitar hasta el límite de lo posible los peligros derivados de la participación en asociaciones no confesionales (carta a los obispos alemanes de septiembre de 1912, con una explícita preferencia por los sindicatos confesionales, aunque tolerando, bajo determinadas condiciones, la participación en sindicatos neutros). Se reforzó la autoridad del episcopado sobre su propio clero (haciendo más fácil y expeditiva la destitución de los párrocos por vía administrativa y sin proceso) y se ratificó, pese a encontrarnos a principios del siglo XX, el derecho de los eclesiásticos a las tradicionales inmunidades. Resulta fácil advertir en estas medidas de carácter diverso un único motivo inspirador: hacer de la Iglesia una sociedad autosuficiente y bien equipada. El clima general cambió notablemente con la llegada de Benedicto XV, que desde su primera encíclica tomó posición tanto contra los modernistas como contra los integristas. En 1921 fue disuelto por decreto el *Sodalitium Pianum*.

3. *Juicio de conjunto*

Las drásticas medidas de Pío X decapitaron rápidamente las tendencias racionalistas e inmanentistas que amenazaban el carácter sobrenatural del catolicismo, y entre los apologistas del Papa se hizo poco menos

que lugar común oponer, para destacarla más, la firmeza y decisión de Pío X a la incertidumbre y largas vacilaciones de los papas del siglo XVI. Cabría, con todo, preguntarse si el peligro era tan grave como pudo parecer en la excitación del momento, debido, entre otras cosas, a la hábil táctica de los modernistas y al amplio uso del anonimato, o si más bien no sobrevaloró la Curia romana las fuerzas de sus adversarios, castigando indistintamente, presa del pánico, a quienes defendían tesis heterodoxas, a los que tenían simples relaciones personales con los autores más incriminados y a los que, sin problematizar ni de lejos sobre los fundamentos de la fe, trataban de responder de modo exhaustivo a los problemas planteados por la crítica contemporánea, cuya dificultad no se podía ignorar, e incluso a los que resucitaban los viejos temas de la madurez del laicado y de la purificación de la Iglesia. La molesta atmósfera de suspicacia que pesaba sobre los católicos en la segunda parte del pontificado de Pío X, entre 1907 y 1914, el conjunto de medidas restrictivas adoptadas en aquellos años, que tendían a reforzar los muros del «ghetto» católico hasta impedir a los estudiantes de teología la lectura de periódicos *quantumvis optima* y de textos más sensibles a las exigencias del progreso científico, el temor ante cualquier novedad, el predominio absoluto de las condenas negativas sobre las iniciativas positivas de cara al desarrollo de los estudios bíblicos o históricos, constituyeron la última etapa de ese proceso de alejamiento de la Iglesia con respecto al mundo contemporáneo, cuya génesis y desarrollo hemos seguido a lo largo de todo este libro. Que las medidas adoptadas fueron excesivas lo demuestra el hecho mismo de que sólo fueron aplicadas parcialmente y en muchos casos, sobre todo cuando se trataba de puntos meramente disciplinares, pronto resultaron superadas. Una de las consecuencias más graves de la reacción antimodernista fue el retraso de los estudios eclesiásticos, que sólo lentamente lograron superar

las posiciones donde quedaron bloqueados a principios del siglo [25], la falta de una auténtica cultura católica en el mundo laico, al menos en Italia, donde fue más fuerte la incidencia del movimiento integrista, cierta cerrazón e intolerancia de los católicos más fieles al magisterio eclesiástico hacia los aspectos positivos de la sociedad contemporánea. Cabe preguntarse finalmente si los problemas planteados a principios del siglo quedaron solucionados realmente por las intervenciones autoritarias o simplemente sofocados para volver a rebrotar con idéntico vigor algunos

[25] Sobre la evolución del magisterio eclesiástico en las cuestiones bíblicas, cf. J. Levie, *La bible, parole humaine et message de Dieu* (París 1958) 66: «La critique elle-même reviendra après la guerre de 1914-1918 à des positions plus conservatrices sur la date de plusieurs écrits sapientiaux, de divers psaumes; l'authenticité des Actes des Apôtres, comme oeuvre de Luc, sera admise par un nombre croissant de critiques. En d'autres points, comme le caractère composite du Pentateuque, l'exégèse catholique sera contrainte par les arguments critiques d'en accepter le principe et de se rallier à une interprétation plus large des réponses *2 à 4* sur *le Pentateuque (DS 3395, 3397). La* réponse sur la deuxième partie d'Isaïe était pour le fond la plus reservée des decisions de la Commission... En 1955 à l'occasion de la 2 édition de l'*Enchiridion Biblicum*, le secrétaire et le sousecrétaire de la Commission Biblique orienteront l'interprétation des décrets de cette période 1906-1914». Estas fueron, traducidas, las palabras del vicesecretario: «Los decretos de la Pontificia Comisión Bíblica tienen gran importancia. Pero por lo que se refiere a tesis que no están relacionadas directa o indirectamente con las verdades de la fe o de la moral, a pesar de estos decretos, el intérprete de la Sagrada Escritura puede proseguir su investigación con plena libertad». El P. Vogt comenta así estas declaraciones: «Los decretos que tratan de cuestiones no relacionadas con la fe no quitan la libertad. Resulta evidente hoy que la inspiración de un texto bíblico es un problema distinto del de su autor humano. Para dar un juicio objetivo sobre estos decretos hemos de tener en cuenta el momento en que fueron emitidos, tan diferente del presente. Los decretos de la Comisión Bíblica tienen un valor apologético e histórico, ya que prueban que la Iglesia se ha mostrado siempre celosa de la defensa de la Sagrada Escritura». Palabras que han de ser bien meditadas, puesto que dejan entrever muchas cosas que el P. Vogt no dice explícitamente. Cabría hacer las mismas consideraciones realmente a propósito del *Syllabus* de Pío IX, como ya hemos visto.

decenios más tarde. Comparándolo con la larga persistencia de las controversias jansenistas, se puede hablar realmente de un rápido final del Modernismo [26].

Este cuadro, con sus aspectos positivos, es decir, la integridad del patrimonio revelado y del carácter sobrenatural del cristianismo, y con los negativos, como la intolerancia, la cerrazón y el retraso intelectual, plantea otro problema: el de la verdadera personalidad de Pío X. Las investigaciones realizadas para el proceso de su beatificación, no sin cierta prisa y dentro de una más o menos consciente tendencia apologética, mientras han puesto de manifiesto por una parte el profundo sentido de responsabilidad del Papa y su ardor en la defensa de la fe, que recuerda muy de cerca el de otro Pontífice del mismo nombre, Pío V, no han conseguido disipar todas las dudas sobre la oportunidad de la línea que él siguió, ni han logrado convencer a todos los investigadores por igual. Hoy se admite unánimemente que la reacción hirió a muchos inocentes y que tuvo sus lados negativos. Se discute si la superación de un peligro real compensó estos abusos, si el precio pagado no fue excesivamente alto y si todo esto ocurrió en contra o a favor de la voluntad de Pío X. Aun rechazando los juicios, más bien

[26] Cf. P. Scoppola, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea* (Bolonia 1966) 170: «Se advierte hoy que aquella experiencia con sus problemas y sus contrastes está bien viva y real ante la conciencia no sólo de los católicos, sino de cualquiera que piense en los problemas religiosos... Al tener noticia de los debates que se registraron durante el Vaticano II sobre la inspiración de la Escritura, sobre el valor de la conciencia individual en la vida religiosa, sobre la situación del laicado en la Iglesia, voló espontáneamente el pensamiento de muchos a aquellos que habían tocado los mismos temas medio siglo antes. Ahora se ve mejor y se aprecia más el valor histórico de aquel intento: "S'il y a aujourd'hui des catholiques parmi les intellectuels, c'est au modernisme qu'on le doit", ha llegado a afirmar Gabriel le Bras». Cf., no obstante, las reservas sobre esta afirmación hecha por G. Verucci, *op. cit.*, 234.

duros, de Schmidlin [27], y otras apreciaciones apasionadas o tendenciosas de algún escritor de nuestros días, más periodista que historiador, para quienes Pío X luchó contra un peligro que sólo existía en su imaginación o que por lo menos él mismo había engrandecido [28], no cabe dejar de pensar en los testimonios fuertemente críticos de los cardenales Mercier, Gasparri, Maffi, Ferrari, Schuster y de Mons. Mignot, obispo de Albi, en Francia. Por otra parte, tampoco parece hoy ya posible seguir atribuyendo los abusos únicamente al celo indiscreto de los colaboradores del Papa o al pesimismo creciente de Pío X, físicamente en decadencia durante sus últimos años [29].

Sea cual fuere el juicio definitivo de la historiografía, que tiende a destacar siempre los aspectos negativos del problema, quizá valga la pena subrayar otro elemento del cuadro. «La renuncia momentánea a algunas convicciones científicamente adquiridas contribuyó al progreso de la Iglesia en general mucho más que ciertos endurecimientos y rebeldías abiertas. Quizá aquellos sacrificios fueron el precio necesario de una maduración lenta y de un desarrollo unitario y

[27] Para Schmidlin habría repetido Pío X la equivocación de Pío IX, acabando por dar la batalla al espíritu moderno más que a sus desviaciones. Por otra parte, se habría dejado envolver en un juego sutil: los enemigos de las reformas eclesiales le distraían con la preocupación antimodernista para frenar la reforma de la Iglesia; parece ser que se habría consumado una alianza integralista y antirreformista en perjuicio de Pío X (esta es la tesis defendida ya por Crispolti en «Nuova Antologia», 16-IX-1914). Schmidlin subraya, además, que Pío X, tan duro para con los modernistas, suspendió por tiempo indeterminado la condenación de la *Action Française* que acababa por reducir la religión a un instrumento político en apoyo de la dictadura. El mismo Billot se mostraba también benévolo hacia la *Action Française* y prefirió renunciar al cardenalato antes que retractarse de sus ideas. La *Disquisitio* combate a fondo esta perspectiva, que por mucho que se matice no podrá ser ignorada.

[28] C. Falconi, *I Papi del ventesimo secolo* (Milán 1967). Cf. la breve reseña en CC II, 1967, 76-78.

[29] Así L. Hertling, *Geschichte der katholischen Kirche* (Berlín 1949) 356.

concorde» [30], que, como reconocía el mismo Tyrrell [31], desbordaba la capacidad de un individuo y probablemente de una generación. No deja de tener un profundo significado el destino divergente de dos compañeros de Seminario, Buonaiuti, el intelectual atormentado a veces por sus dudas, inquieto y volcado por completo a su angustiosa búsqueda, y Angel Roncalli, capaz de aguardar en silencio la hora designada por la Providencia para abrir una época nueva en la historia de la Iglesia [32].

[30] P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* (Bolonia 1961) 360. Resulta interesante confrontar en esta perspectiva las dos actitudes sucesivas de un mismo individuo, Romolo Murri. Advertido por su obispo del peligro de una excomunión, contestaba: «Si exijo a todos los que tienen relación conmigo maneras correctas y corteses, mucho más se las exijo a quienes pretenden hablarme en nombre de Dios y de su Cristo, aunque se llamen inquisidores del Santo Oficio. Nunca he tenido una convicción tan grande de estar con Cristo y dentro del alma grande de su Iglesia como ahora que me excluís de vuestro cuerpo». Pasados unos cuarenta años, el 10 de diciembre de 1943, un año antes de su muerte, agradecía a Pío XII su «nobleza de ánimo y su serena altura de miras», con las que había salido al encuentro de su «antiguo y constante deseo» de volver «a la unidad visible de los creyentes en Cristo» y expresaba la emoción con la que por la autoridad del Pontífice «y, aceptándola dócilmente, recuperaba su lugar dentro de la comunión de los fieles», a la vez que se ofrecía a servirla como pudiese «con la antigua fe, aunque con sus fuerzas ya débiles y quizá próximas a apagarse» (CC 1944, I, 189).

[31] «Nadie que tenga buen sentido exige una solución prematura». Carta del 29-VIII-1907; G. Tyrrell, *Letters*, 134; cf. M. D. Petre, *Von Hügel and Tyrrell* (Londres 1937) 203.

[32] Cf. también D. Grasso, *Lezioni del modernismo*, en «Humanitas» 12 (1957) 349-361.

III

LA IGLESIA Y LA CUESTION SOCIAL [1]

1. *Generalidades sobre la cuestión social*

a) La situación del proletariado a principios del siglo XIX.

Dos fenómenos complementarios caracterizan la vida técnico-económico-social a lo largo del siglo XIX y principios del XX. Por una parte asistimos a un inmenso progreso técnico, industrial y comercial, prime-

[1] A) Para un cuadro de conjunto de los problemas socioeconómicos de los siglos XIX y XX, cf. B. Leoni, *Il pensiero politico e sociale dell'Ottocento e del Novecento*, en *Quest. d. st. contemporanea*, II (Milán 1952) 1121-1138 (bibl. 1265-1338); A. Lanzillo, *Problemi economici e sociali dei secoli XIX e XX*, ibid., 1415-1538 (bibl., 1570-1593); cf. también T. J. Ashton, *The industrial Revolution*, 1760-1830 (Londres 1948; tr. ital. Bari 1953; fr. París 1955); G. Luzzatto, *Storia economica dell'età moderna e contemporanea*, 2 vol. (Padua 1952); P. Mantoux, *La révolution industrielle* (París [2]1960). Cf. también el número de «Studi Storici» 2 (1961) 473-798, dedicado a la revolución industrial en los diversos países europeos, con artículos de varios historiadores de cada uno de los países examinados, desde Inglaterra hasta Rusia.

B) Para la historia del movimiento social en general y del socialismo en particular, cf. W. Sombart, *Sozialismus und Soziale Bewegung* ([5]1905; clásico pero anticuado); G. Giacchero, *Storia del movimento sindacale europeo* (Florencia 1940; síntesis muy clara); W. A. McConagha, *Development of the Labor Movement in Great Britain, France and Germany* (Chapel Hill [NC] 1942); I. M. Sacco, *Storia del sindacalismo* (Turín [2]1947); E. Dolleacs-M. Crozier, *Mouvements ouvrier et socialiste. Chronologie et bibliographie, Angleterre, France, Etats-Unis (1750-1908) (París 1950)*; L. Valiani, *Storia del movimento socialista* (Florencia 1951); V. Alba, *Le mouvement ouvrier en Amérique Latine* (1953); E. Dolleacs, *Histoire du mouvement ouvrier*, 2 vol. (París [5]1953; tr. it. Roma 1948); obra clásica aunque confusa); G. D. H. Cole, *A History of Socialist Thought*, 7 vol. (Londres 1953-60; clásico, socialista); L. Valiani, *Questioni di storia del socialismo* (Turín 1958); G. le Franc, *Histoire des doctrines sociales dans l'Europe contemporaine*, 2 vol. (1966); Boyer-Morais, *A History of the American Labour Movement* (Londres 1966).

ro en los países europeos y más tarde en todos los continentes, con innumerables repercusiones psicológicas y sociales. El hombre ha dominado en gran parte la naturaleza, ha superado las distancias y ha roto muchos de los vínculos materiales que le habían con-

Una reseña bibliográfica (desde el punto de vista marxista) sobre la historiografía del movimiento obrero italiano ha sido redactada por R. Zanghieri, *Gli studi storici sul movimento operaio italiano*, en «Società» 7 (1951) 308-47.

C) Para el movimiento social cristiano una síntesis rápida, pero fruto de un buen dominio del tema, es la de P. Droulers, *Il cattolicesimo e la questione sociale contemporanea*, en *Studio e insegnamento della storia* (Roma ³1969) 313-341.

Estudios especiales: K. Bachem, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Zentrumpartei*, 7 vol. (Colonia 1927-30); L. Riva Sanseverino, *Il movimento sindacale cristiano dal 1850 al 1939* (Roma 1950); J. B. Duroselle, *Les debuts du catholicisme sociale en France* (París 1951); J. Villain, *L'enseignement social de l'Église*, 3 vol. (París 1953; tr. it. Milán 1961); E. Ritter, *Die Katholischsoziale Bewegung Deutschlands im XIX. Jahrhundert und der Volksverein* (Colonia 1954; tr. it. Roma 1967); A. de Gasperi, *La «Rerum novarum» e le dottrine del corporativismo cristiano*, en *I Cattolici dall'opposizione al governo* (Bari 1955) 1-215 (colección de escritos editados ya anteriormente); H. Rollet, *L'action sociale des catholiques en France (1871-1914)*, 2 vol. (París 1947-1958); A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi* (Roma 1958); R. Rezsohazt, *Origine et formation du catholicisme social en Belgique* (Lovaina 1958); M. Romani, *La situazione economica d'Italia prima dell'unità e le premesse dell'azione sociale dei cattolici*, en «Vita e Pensiero» 42 (1959) 990-98; M. Malinverni, *La scuola sociale cattolica di Bergamo* 1910-1932 (Roma 1960); A. I. Abell, *American Catholicism und Social Action: a Search for Social Justice* 1865-1950 (Nueva York 1960); J. M. García Nieto, *El sindicalismo cristiano en España. Notas sobre su origen y evolución hasta 1936* (Bilbao 1960) F. Vito, *Giuseppe Toniolo e la cultura economica dei cattolici italiani*, en *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII* (Roma 1961) 9-70; F. Fonzi, *Dall'intransigentismo alla democrazia cristiana*, en *Aspetti...*, 323-410; G. Corna Pellegrini, *L'evoluzione del concetto di classe del pensiero del Toniolo al pensiero cattolico contemporaneo*, en *Aspetti...*, 445-464; *150 anni di movimento operaio cattolico nell'Europa centro-occidentale*, editado por S. H. Scholl (Padua 1962; con amplia bibliografía en pp. 719-740; existe edición holandesa, española, francesa y alemana); G. Jarlot, *Doctrine pontificale et histoire, L'enseignement social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV vu dans son ambiance historique (1878-1922)* (Roma 1964); R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX* (Turín ²1970) 737-752; R. Talmy, *Le syndicalisme chrétien en France (1871-1930). Dificultés et controverses* (París 1965); A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París ²1965) 268-280, 340-360, 488-512, 642-670, 743-750; G. de Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, 2 vol. (Bari 1966); C. Mollette, *A. de Mun*, 1872-1890 (París 1970). Una antología siempre útil, como todas las obras de esta clase, que posibilitan la consulta rápida de muchos escritos importantes y difícilmente localizables hoy día, es la de G. Are, *I cattolici e la questione sociale in Italia* 1894-1904 (Milán 1963; introducción de inspiración marxista).

dicionado durante siglos. Por otra parte, este altísimo incremento ha repercutido en mínimos decenios en el aumento del bienestar general y en la elevación del nivel de vida de todas las clases. El nacimiento de la gran industria que se registró en Inglaterra a finales del siglo XVIII, en Francia, Bélgica y Alemania a principios del XIX y en Italia a finales de este mismo siglo, llevó a la concentración de ingentes riquezas en manos de un reducido grupo de hombres de empresa y «al yugo poco menos que servil impuesto por una exigua minoría de superricos a la muchedumbre infinita de los proletarios». Es más, con el tiempo creció la potencia del capital hasta el punto de que muy pocos hombres tienen prácticamente en sus manos los destinos del mundo «de forma que nadie puede ni siquiera respirar contra su voluntad» [2]. En buena parte del siglo XIX y en los países donde el desarrollo es más tardío incluso en los primeros decenios del XX, los proletarios están casi siempre oprimidos por la miseria y degradados por un trabajo desarrollado en condiciones inhumanas. Horarios de catorce y diez y seis horas, durante las cuales el obrero ha de repetir casi siempre mecánicamente el mismo gesto en una atmósfera física y moralmente malsana; contratación indiscriminada de mujeres y muchachos inferiores incluso a los seis años; falta de toda seguridad ante la desgracia y la enfermedad; salarios apenas suficientes para mantenerse no ya una familia, sino un solo obrero; subalimentación; vi-

[2] *Rerum novarum (Encicliche Sociali*, editadas por I. Giordani, Roma ⁴1956, n. 2); *Quadragesimo anno* (ibid., n. 4).

viendas insalubres y congestionadas dentro de la aglomeración urbana, tal como las retrararon Marx en *El Capital* y Dickens en sus novelas. Escrofulosis, raquitismo, tuberculosis y alta mortalidad infantil son normales en el seno de esta masa indefensa, que fácilmente busca la evasión en el alcohol o en la prostitución, cuando no estalla en motines destinados fatalmente al fracaso. Si son duras las condiciones de vida de la clase obrera, la suerte de los campesinos en los países aún no industrializados no es más satisfactoria: la subalimentación—a base de *polenta* en la llanura del Po—multiplica los casos de pelagra y otras enfermedades mientras se hacinan en los tugurios, mal defendidos del aire y del agua, hermanos y hermanas, cuñados y cuñadas en extraña promiscuidad. Las clases dirigentes no saben ofrecer a este proletariado industrial o agrícola otro remedio que paciencia y resignación, como afirma explícitamente Casimir Périer después de los tumultos ocurridos en Lyon en 1831. Y en 1848, tras la represión de la revolución parisiense de junio, la Asamblea Nacional define a los obreros, lanzados a la revuelta por su propia desesperación, como «locos que habían cogido las armas para matar y saquear; nuevos bárbaros bajo cuyos golpes corrían peligro de perecer la familia, la religión, la libertad, la patria y la civilización misma».

b) Génesis de la cuestión social: liberalismo económico y revolución industrial.

Dos distintos factores determinaron esta situación. Por una parte los grandes descubrimientos científicos y su aplicación a gran escala en todos los sectores de la técnica, desde la invención de la máquina de vapor en el siglo XVIII y su aplicación a la industria textil, que revolucionaron los medios y técnicas de producción y crearon la gran industria moderna. Al mismo tiempo las doctrinas económicas defendidas desde fines del XVIII por Adam Smith (1723-1790) y David Ricardo (1722-1823), que, a la vez que resultaron un

estímulo y apoyo para los empresarios, proporcionaron una cómoda justificación, construida sobre bases científicas que parecían indiscutibles, a su ambición y egoísmo. Podemos resumir en cuatro puntos esenciales esta doctrina heredada sustancialmente en tiempos más próximos a nosotros por la escuela de Manchester: amoralismo económico, libre concurrencia, absentismo estatal e individualismo. Según la tendencia común a la mentalidad moderna de acentuar la autonomía de las actividades humanas, el amoralismo económico considera la economía completamente ajena a la moral y, por lo tanto, al respeto debido al hombre, y desde esta óptica ve las leyes económicas como relaciones necesarias de causa y efecto, a propósito de las cuales no tiene sentido hablar de lo justo o lo injusto. El salario mismo no pasa de ser una mercancía y, por consiguiente, está sometido a la ley de la demanda y de la oferta, de forma que cae fuera de su campo cualquier consideración que no sea económica ni tenga que ver con el trabajo o con el producto realizado. La libre concurrencia constituye en el plano histórico la superación y abandono de todos los ligámenes impuestos a la producción y al mercado por la economía planificada de los Estados absolutos, es decir, del mercantilismo y de los viejos gremios medievales, que subordinaban la actividad económica a pesados controles y a veces hasta inútiles e interesados. En el terreno técnico corresponde al tránsito de la fase artesanal, en la que la producción está determinada por la demanda, a la fase de la producción en serie, propia de los grandes complejos industriales, en los que antecede la producción a la demanda y debe provocarla. En un plano conceptual significa esto proyectar sobre la economía la exaltación de la libertad, propia de toda la mentalidad de la época, el optimismo ilustrado y la confianza en el sujeto y en su libre actividad: determina una selección entre los promotores de la economía, dentro de la cual deberán vencer los mejores, provoca un perfeccionamiento de los produc-

tos y acomoda la producción al consumo; es como la lanza de Aquiles, que cura los males y heridas que ha podido producir ella misma. En realidad los primeros que sufren las consecuencias de la libre concurrencia son los obreros, a los que el empresario, para reducir los costos, o les recorta el salario o les prolonga el horario de trabajo.

El Estado si interviniese haría algo inútil, perjudicial e injusto; inútil porque la naturaleza es capaz de restablecer el equilibrio por sí misma; perjudicial porque sobreponiéndose a las fuerzas naturales retrasa su acción, e injusta porque limita sin necesidad la libertad de los individuos. El Estado liberal, fiel a esta tesis, es de lo más opuesto a intervenir en las cuestiones sociales. Sus primeras intervenciones son tímidas y tardías: en Inglaterra se toma la primera medida ya en 1802, en plena industrialización, prohibiendo el horario que exceda las doce horas; más tarde, en 1819, se prohíbe el trabajo a muchachos de menos de diez años. En Prusia la primera intervención estatal en defensa de los jóvenes incorporados a las fábricas data de 1830. En Francia hasta 1841 no se reduce a ocho horas el trabajo de niños de ocho a doce años y a doce el de los muchachos de doce a dieciséis. La ley se aprueba tras largas discusiones en las que el economista Pellegrino Rossi, futuro ministro de Pío IX, hace constar que el poder legislativo es incompetente en este asunto, mientras otro jurista, Taillandier, sostiene que el sentimiento de piedad debe callar ante la majestad del derecho, que el Estado no puede salirse de sus tareas específicas invadiendo el libre juego de las partes, como ocurre en los contratos entre patronos y trabajadores. En realidad, el pretendido absentismo estatal era muchas veces una simple etiqueta que escondía la alianza existente entre las clases dirigentes y la rica burguesía o, mejor dicho, el sometimiento del Estado a las fuerzas del capital. El último elemento indicado, el individualismo, bajo el aspecto teórico, es una de las caras del subjetivismo moderno y de la abstracción ilustrada, que se olvida muy a menudo de las situaciones concretas. Desde el punto de vista práctico, mientras que generalmente infravalora la función social de la propiedad, lleva a dos consecuencias inmediatas: la prohibición de todo contrato colectivo y de toda asociación profesional. La ley Le Chapelier, aprobada en Francia en 1791, responde a este doble criterio expuesto claramente por el relator, de quien tomó el nombre la ley: «No existen las corporaciones dentro del Estado; no existe más que el interés individual de cada uno y el interés general de todos. Corresponde a los contratos libres e individuales fijar la jornada para cada obrero y corresponde a cada obrero cumplir su contrato con el que le da trabajo». La jurisprudencia liberal reclama una libertad absoluta en los contratos de trabajo: cualquier acuerdo pactado entre patrono y trabajador y aceptado por éste, no viola la justicia, hay que respetarlo y no la puede modificar el Estado. Y cuando el prefecto de Lyon consigue apaciguar en 1831 la violenta insurrección de las fuerzas obreras, imponiendo merced a su mediación la aceptación por parte de los industriales de varias exigencias de los obreros, se ve en seguida desautorizado por el gobierno central, que anula el acuerdo logrado por considerarlo atentatorio contra la libertad. La ley Le Chapelier, recogiendo, por lo demás, decisiones y procedimientos ya aplicados en el siglo XVIII, disuelve las antiguas corporaciones y prohíbe a los obreros formar nuevos sindicatos, puesto que parecen herir la igualdad y la libertad, obstaculizando el libre juego de las fuerzas económicas. La disposición adoptada por la Revolución Francesa se aplica después en los diversos países a medida que el desarrollo industrial va planteando situaciones análogas: en Inglaterra, con las *Combination Laws* de 1799; en Bélgica, sometida entonces a Francia, con los artículos 414 y 416 del código penal francés de 1810; en Austria, con el código penal de 1852; en Italia con el código sardo de 1859. La bur-

guesía logró imponer satisfactoriamente el viejo principio *divide et impera*.

Los obreros, aislados, privados de su única fuerza, el número, quedan por completo al arbitrio de los patronos.

c) Los intentos laicos: el socialismo utopista, el sindicalismo y el socialismo científico.

En tanto que el régimen liberal asiste más o menos con indiferencia a la tragedia del proletariado de la que es harto responsable, la cuestión social es afrontada por tres corrientes distintas que se van delineando gradualmente: el socialismo utópico, el sindicalismo y el marxismo, que pasa pronto del análisis teórico a la acción política.

Con el nombre de socialismo utópico se designa a los escritores de los primeros decenios del siglo XIX que propusieron una solución de la cuestión social fundada casi exclusivamente en teorías abstractas, concebidas y desarrolladas en el gabinete mucho más que sobre el análisis de los hechos y el estudio concreto de las fuerzas económicas y sociales. Podemos distinguir tres tendencias. Saint-Simon (1760-1825) propuso la colectivización de los medios de producción y su control por parte de los poderes públicos; es decir, auspició el nacimiento de un gran Estado industrial en el que cada cual contribuía al bien común según sus propias fuerzas y recibía una compensación de acuerdo con sus exigencias efectivas. La visión de este Estado socialista tomó, sobre todo en sus discípulos, cierto colorido religioso en la línea de una fraternidad universal y un progreso inmanente a la humanidad. Fourier (1772-1837), por el contrario, oponiéndose a la centralización soñada por Saint-Simon, sugirió la formación de sociedades autónomas, llamadas «falansterios», en los que cada cual encontraría un trabajo apropiado poniendo a disposición de la comunidad los frutos obtenidos. Así se sustituía el interés individual por el estímulo social. Pierre Proudhon (1809-

1865) *(Qu'est-ce que la propieté?)* en una violenta polémica que le enfrentó incluso con Marx, sostuvo que la propiedad «es robo», a menos que sea fruto del propio trabajo. En una perspectiva carente de todo sentido histórico, pero inspirada en un verdadero culto a la justicia, soñó con la abolición del dinero como «valor», porque el único valor es el trabajo. Por este camino se hubiese llegado a la desaparición del capitalismo y del salariado y en la nueva sociedad de fondo socialista y anárquico todos hubiesen gozado de la misma dignidad y riqueza.

El socialismo utópico, confinado a la teoría y orientado muchas veces en sentido contrario al de la dirección de la economía y de la historia, dio frutos poco apreciables. Entre tanto iba adquiriendo una importancia cada vez mayor el sindicalismo, cuya acción empezaría pronto a entrelazarse a diversos niveles con la del partido socialista. El movimiento sindical nació en los primerísimos años del siglo XIX en Inglaterra donde la revolución industrial se había adelantado con respecto a otros países y representa la reacción natural contra el aislamiento en que habían caído los obreros como consecuencia de la abolición de las viejas asociaciones profesionales. Desde Inglaterra pasó el movimiento al continente, desarrollándose clandestinamente de forma paralela y simultánea a la gran industria; en Francia y en Bélgica hacia la mitad del siglo, en Alemania pocos años después y en Italia únicamente hacia 1890. Existe, pues, entre Inglaterra y el resto de los países un desfase cronológico; en otras palabras, asistimos en toda Europa al nacimiento y a la evolución más o menos análoga de los mismos problemas, si bien estos problemas han sido ya encarrilados o hasta solucionados en Inglaterra cuando empiezan a agudizarse en el resto de los países europeos. El sindicalismo experimenta una doble evolución, hacia el exterior en sus relaciones con el Estado, y hacia el interior en sus relaciones con los obreros. Externamente pasa de la fase de la ilegalidad (consecuencia de la prohibición

de los sindicatos) a la de la tolerancia—con una libertad de acción limitada admitida por la ley—y más tarde a la del reconocimiento jurídico que atribuye al sindicato la tarea de regular los contratos de trabajo y admite en mayor o menor medida las huelgas, arma clásica de los sindicatos (que, por otra parte, ya habían existido antes del siglo XIX). Internamente, el asociacionismo obrero adquiere inicialmente el carácter de sociedad de mutuo socorro (vista con cierta complacencia por parte de los patronos porque elimina el peligro de algunas presiones y repercute en el salario, pero no en el beneficio); pronto o tarde las sociedades de ayuda mutua se van agrupando y amplían sus objetivos (elevación de la clase obrera, mediación entre patronos y obreros) y, por fin, se acentúa en ellas de forma casi exclusiva el carácter de organizaciones de resistencia frente al capitalismo y de representación oficial de la clase obrera en la estipulación de los contratos colectivos de trabajo, punto final de la acción de resistencia y a la vez nueva superación del individualismo y del absentismo estatal.

Es ésta una línea que se advierte en casi todos los países. En Inglaterra el período de la ilegalidad cesa en 1825 y entre 1874 y 1876 se logra el reconocimiento jurídico. Poco antes, en 1867, otra ley autoriza la huelga dentro de ciertos límites, ampliados en 1906. En la época de la ilegalidad son frecuentes las agitaciones obreras, muchas veces violentas (destrucción de las máquinas, consideradas enemigas del obrero, o «luddismo», huelgas, etc.), pero también abundan las represiones severas y hasta sangrientas (16 de agosto de 1819 en Manchester). Con la legalidad se desarrolla el «cartismo», llamado así por la *Carta* redactada en 1837 con varias reivindicaciones: elecciones anuales por voto universal y secreto, inmunidad de los diputados..., las peticiones son rechazadas por el Parlamento en 1839 y el sindicalismo inglés se repliega por el momento sobre las sociedades de ayuda mutua y sobre la defensa de los derechos ya reconocidos a

los obreros. En Francia se reconoce en 1864 el derecho de asociación, pero hasta 1884 no otorga Waldedk-Rousseau personalidad jurídica a los sindicatos ni capacidad de estipular contratos. En Alemania el reconocimiento legal se consigue sólo en 1890, mientras que en Italia termina en el mismo año la fase de la ilegalidad, merced al código de Zanardelli.

En tanto que el sindicalismo se movía preferentemente en el terreno social y económico, el socialismo «científico», como lo llamó Marx ironizando sobre los utopistas que le habían precedido, se decidió claramente por la acción política. En febrero de 1848 apareció en Londres, en alemán, el *Manifiesto del Partido Comunista*, que ocupa en la historia del movimiento social un lugar análogo al que representa la *Declaración de los derechos humanos* en la historia del liberalismo. Aplicando rigurosamente el materialismo histórico, Marx y Engels trazan una historia de la humanidad según el esquema de la lucha de clases, que en la Edad Moderna llega a la exageración por los triunfos de la burguesía, el desarrollo industrial, la concentración del capital y el aumento del proletariado, llevando fatalmente a la supresión de la propiedad privada, a la socialización del capital, a la abolición de la familia, de las patrias y nacionalidades. «¡Proletarios del mundo, uníos!» El archifamoso eslogan que cierra el manifiesto sintetiza la contribución esencial de Marx: la creación de una conciencia de clase del mundo obrero sobre bases económicas, la internacionalización del movimiento y la opción deliberada por la revolución. Marx sigue siendo, con todo, fundamentalmente un teórico y el intento de unión internacional de los obreros (1864, primera Internacional) falló por las disidencias internas. También la segunda Internacional (1889) tuvo una vida más bien breve. Pero el influjo de Marx, directo o indirecto, se revela especialmente en el nacimiento de los partidos socialistas de los distintos países europeos a finales del siglo XIX o en los primeros años

del xx. En Alemania el socialismo se organiza como partido en 1869 por iniciativa de Ferdinand Lassalle, muerto cinco años antes. En Francia surge el partido en 1879. En Italia, tras la predicación de Bakunin y el fracaso de otros intentos insurreccionales en 1874, nace alrededor de 1884 el Partido Obrero Italiano, que, tras originar en 1891 el Partido de los Obreros Italianos, se transforma en 1892 en el Partido Socialista Italiano.

En Inglaterra el socialismo—carente de las tendencias radicales características en los movimientos afines continentales acepta la estructura de partido únicamente en los primeros años del siglo xx; el retraso de esta evolución en un país como Inglaterra, habitualmente en vanguardia, se debió sobre todo al hecho de ser la nación donde la revolución industrial había estallado anticipándose a los demás y donde, por tanto, los problemas del proletariado se habían encaminado ya hacia una solución positiva merced al juego espontáneo de las fuerzas económicas y a la actividad de la *Trade Unions* (sindicatos). En el resto de los países, en cambio, el partido socialista constituyó uno de los fatores esenciales para la mejora de las condiciones de vida de la clase trabajadora, especialmente en los Estados donde por motivos históricos habían estado ausentes los católicos de la lucha política. En general puede decirse que el partido se vio turbado por disensiones internas más bien graves entre maximalistas o revolucionarios, que en espera de la revolución futura se preocupaban sobre todo de organizar huelgas y reclamaban la nacionalización de las industrias, y los reformistas, más o menos dispuestos a colaborar con el gobierno. Es lógico, por otra parte, que la formación de un partido político fuertemente organizado, que encontraba entre los obreros su apoyo más fuerte, prestase nuevo vigor a las organizaciones sindicales, que ya iban adquiriendo una organización horizontal (cámara de trabajo) y vertical (sindicatos), confluyendo en el vértice de la Confederación General del

Trabajo, organización que ha permanecido sustancialmente sin mutaciones hasta el día de hoy. El movimiento obrero había encontrado así una eficaz vía de acción y a través de duras batallas, intensificadas a caballo de los dos siglos, fue obteniendo gradualmente la reducción del horario laboral, el descanso semanal y dominical, las vacaciones pagadas y los seguros. Los resultados conseguidos no agotaron la lucha, orientada ya decididamente hacia la superación del régimen salarial. Con todo, el marxismo, en el que el socialismo se inspiraba y se apoyaba, no sólo ponía al partido en lógica y tenaz oposición con el Estado liberal y burgués, sino que contribuía también a tenerle al margen de cualquier sentimiento religioso, favoreciendo la apostasía de la Iglesia de la clase obrera.

2. *El lento despertar de los católicos ante los problemas sociales*

Mientras que los liberales se mostraban defensores solícitos del *statu quo* y los socialistas se organizaban en su partido y sus sindicatos para un vuelco total de las estructuras existentes, ¿cuál fue la actitud de la Iglesia, es decir, del laicado católico y de la jerarquía eclesiástica? En general, puede afirmarse que los católicos, salvo excepciones más numerosas de lo que podía creerse, tomaron conciencia de la cuestión social con cierto retraso, desarrollándose entre ellos dos tendencias que subsistieron la una junto a la otra durante más de un siglo, aun cuando la primera de ellas se reducía más que nada a una especie de conciencia sobre el problema, mientras que la segunda se iba robusteciendo, profundizaba en sus presupuestos teóricos, se organizaba y pasaba a la acción. Por un lado, encontramos la exhortación a la resignación, a la paciencia, a la aceptación de la pobreza y al reconocimiento de su valor religioso, acompañada de una acción limitada exclusivamente al nivel caritativo, que excluye todo reconocimiento de un derecho de los

obreros y rechaza como subversivo del orden constituido cualquier tentativa de modificar las estructuras liberal-capitalista-burguesas. Existe además una lenta maduración que lleva de la concepción caritativo-asistencial a una acción propiamente social, primero en un plano impregnado todavía fuertemente de paternalismo, que pasa gradualmente y no sin dificultades al reconocimiento de los derechos de los obreros con la aceptación de la defensa colectiva de tales derechos. Esta evolución se palpa con toda claridad en las distintas denominaciones sucesivas que fue tomando en Italia la segunda sección de la *Opera dei congressi*. Llamada inicialmente en 1874 «sección de caridad», en 1879 se denominó «sección de caridad y economía católica», con la yuxtaposición de dos conceptos distintos y típicos de una etapa de transición, asumiendo finalmente en 1887 el título de «sección de la economía social cristiana».

Durante buena parte del siglo XIX muchos católicos se dieron cuenta de las condiciones reales de vida de las distintas clases sociales, pero, ante la miseria crónica y dura de las clases obreras, compartieron más bien los sentimientos de la burguesía y de los economistas más calificados sobre la inevitabilidad de las leyes económicas y la fatalidad de la miseria que acompaña a la humanidad a lo largo de toda su historia (¿no había dicho Jesús: «A los pobres los tendréis siempre entre vosotros»?) Los que sostenían la posibilidad de transformar las estructuras existentes no eran juzgados como precursores, a veces ingenuos y simplistas, o como gente cuyas intuiciones se aclararían más tarde revelando toda la profundidad de su validez, sino simplemente como utópicos carentes de todo sentido de la realidad. Diversos factores propiciaban este estado de ánimo: la mentalidad fundamentalmente aristocrática y conservadora de muchos católicos pertenecientes a la nobleza o a la burguesía intelectual: el miedo a limitar la libertad económica y de imponer una vuelta a la economía cerrada del

Antiguo Régimen [3], la desconfianza en la difusión de la cultura, que, mal digerida, provoca fácilmente desequilibrios psicológicos [4], el hábito de encontrarse en una sociedad organizada jerárquicamente dentro de la cual las clases más humildes aguardan del grupo dirigente la satisfacción de sus exigencias. No era menos viva en casi todos los ambientes católicos una profunda desconfianza del Estado, bien por la aceptación explícita por parte de los católicos liberales de las tesis que limitaban fuertemente sus competencias, o bien, al contrario, por la desconfianza que cundía entre los intransigentes hacia la clase política en el poder, ajena casi siempre a un verdadero sentido religioso. En Italia influyó la cuestión romana decisivamente en este sentido, creando dificultades a los católicos comprometidos en la cuestión social y frenados en su esfuerzo por el *non expedit* y por la dificultad de hacer propuestas a un régimen considerado como ilegítimo. En Alemania duró mucho tiempo la aversión al Estado prusiano, controlado por los protestantes. En Francia, especialmente a finales del siglo XIX, el legitimismo y la esperanza antihistórica de la restauración monárquica constituyeron durante muchos años como una bola de plomo en los pies de muchos diputados católicos.

[3] Cf. A. de Gasperi, *I Cattolici dall'opposizione al governo* (Bari 1955) 167-168; recuerda el autor la oposición que suscitó en el Congreso Católico de Lieja todo lo que evocaba, aunque fuese de lejos, las viejas corporaciones y sus vínculos, que hubiesen limitado el moderno desarrollo industrial, y la admiración profunda que la mayoría de la opinión pública, incluso entre los católicos, otorgaba a los éxitos innegables alcanzados por la libre concurrencia. Este estado de ánimo guarda cierta analogía con la seducción que sobre muchos católicos ejerció el josefinismo, del que únicamente tenían en cuenta sus innegables aspectos positivos.

[4] Hay que recordar las afirmaciones del Príncipe de Canosa en los *Piffari di Montagna* y las declaraciones de Montalembert en 1848: «La criminalidad creció en Francia a la par que la difusión de la instrucción pública» (cit. por R. Schnerb, *Le XIX^e siècle* (París 1955, 71; *Histoire général des civilisations*, bajo la dirección de M. Croizet, t. VI).

Por fin ciertos acontecimientos casuales, que, pensando serenamente, hubiesen tenido que convencer de forma inequívoca de la necesidad de remediar la cuestión social, por la excitación del momento, actuaron, sin embargo, en sentido contrario. Si las insurrecciones que estallaron en algunos puntos de Inglaterra y Francia en los primeros decenios del siglo XIX aumentaron la suspicacia y miedo de los burgueses hacia los obreros, las diversas revoluciones de 1848, en las que el factor social apuntaba claramente junto al político y en las que no faltaron los inevitables excesos, desde París (muerte de Mons. Affre) a Berlín, Viena y Roma (huida de Pío IX a Gaeta), determinaron un miedo instintivo parecido al de 1789—*la grande peur!*—y una enérgica reacción, dominada por el fantasma del socialismo comunista [5], que vinculaba peligrosamente la defensa del orden, de la propiedad y de la fe [6]. No

[5] No estaba equivocado el *Manifiesto del Partido Comunista* al empezar con la afirmación orgullosa y despectiva: «Un espectro vaga por Europa: el espectro del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa, el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, se han aliado en una caza despiadada contra este espectro. ¿Cuál es el partido de oposición que no ha sido tachado de comunista por sus adversarios que se encuentran en el poder?» Cf. A. Gramsci, *Il Risorgimento*, en el cuaderno de «Rinascità», *Trent'anni di vita e di lotte del P. C. I.* (Roma 1951).

[6] El Sínodo provincial de Umbría, celebrado en Espoleto en 1849 bajo la dirección de Gioacchino Pecci, el futuro León XIII, presentó como los errores más difundidos entonces y más peligrosos el indiferentismo, las tendencias anárquicas y la negación del derecho de propiedad: *Aevo nostro fidei unitas et necessitas, legitimarum Potestatum auctoritas, et privata rerum dominia jure quaesita acrius prae ceteris impugnantur* (G. Pecci, *Scelta di atti episcopali dal card. Gioacchino Pecci, arcivescovo di Perugia, ora Leone XIII Sommo Pontefice* (Roma 1879) 417-418). Cf. también la carta de Pío IX a Fernando Maximiliano de Ausburgo, luego emperador de México desde el 6 de octubre de 1863: «Me es grato poder asegurarle que los buenos obispos de México durante su permanencia en Roma recibieron las instrucciones y las facultades que corresponden a la situación presente de aquel Imperio desolado por los hombres de la revolución, que siempre y en todas partes son iguales en lo que respecta a la guerra que se proponen hacer *a las propiedades y a la Iglesia Católica...*» (G. Martina, *Nel centenario della morte di Massimiliano d'Asburgo: La corrispondenza tra Pio IX e Massimiliano*, en AHP 5 (1967) 387. La revolución: este es el término que—a lo largo de casi todo el siglo XIX—sintetizó para muchos católicos las reivindicaciones políticas, sociales, económicas de amplios sectores de la opinión pública, que muy a menudo mezclaba elementos positivos y negativos.

hay que olvidar tampoco la preocupación por no mezclar a la Iglesia en asuntos temporales, donde las soluciones adoptaban a veces un aspecto técnico que parecía extraño a la competencia moral del magisterio [7] y, sobre todo, la importancia que tienen en el mensaje cristiano la cruz, la aceptación del sufrimiento y la espera de una justicia ultraterrena, cosas todas ellas que no constituyen ciertamente la totalidad del cristianismo, pero que forman parte de sus componentes esenciales, y sólo difícilmente pueden vincularse a otros elementos que de hecho pueden influir positivamente en la solución de la cuestión social [8]. Por otra parte, no faltaron en Francia y en Italia, sobre todo a finales del siglo XIX, algunas intemperancias de sacerdotes y laicos demócratas comprometidos, que provocaron inevitablemente algunos bruscos frenazos por parte de la jerarquía [9].

[7] Cf. A. de Gasperi, *op. cit.*, 135: «Por favor, había escrito D'Haussonville, ya hemos mezclado demasiado a la Iglesia con nuestras luchas políticas. ¿Quisiéramos complicarla también en asuntos económicos, que no tiene por qué dominar? No la instiguemos a pronunciarse a favor o en contra de la libertad de trabajo o de la competencia...; todas estas cuestiones pasarán y ella permanecerá».

[8] Cf. P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico* (Bolonia [2]1969) 131: «Una religión fundada sobre semejante principio [la incapacidad para salvarnos por nuestras propias fuerzas], una religión que tiene por símbolo la cruz, con su lección de renuncia, de aniquilamiento, de perdón de las injusticias sufridas—el cristianismo no es sólo esto, pero es ciertamente esto—, sólo con muchos contrastes y dificultades podrá armonizarse con el espíritu de la democracia del siglo XIX, espíritu de afirmación personal y de conquista a través de la lucha».

[9] Cf. en relación con Francia, A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París [2]1965, 642-669; condena del *Sillon)*; sobre Italia, cf. G. de Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia* (Bari 1966, I, 357-388, 419-463: evolución de la «Democracia cristiana» y sus fricciones con la Obra de los Congresos y con la Santa Sede).

3. *La línea conservadora*

Las intervenciones del magisterio eclesiástico, las obras científicas y los opúsculos apologéticos (estos últimos no todos del mismo valor y a veces en mínimo contacto con la realidad) reflejan claramente esta mentalidad y se preocupan durante mucho tiempo, preferentemente por tres cosas: defensa del derecho de propiedad, condenación en bloque y sin un análisis minucioso de obras y autores de las tesis del socialismo y del comunismo y exhortación a los pobres a la paciencia y a la resignación. La condenación del socialismo y del comunismo aparece ya desde 1846 en la encíclica *Qui pluribus*, en la que Pío IX, como casi todos los papas al comienzo de su pontificado, traza algunas de las líneas fundamentales del programa que se propone realizar, y queda ratificada en la encíclica *Quanta cura* y en el *Syllabus* de 1864. La encíclica de Pío IX no se limita, es cierto, a una condenación, sino que critica también duramente el amoralismo económico y la negación de todo derecho natural, aunque estos últimos errores aparecían mucho menos peligrosos que los primeros y no preocupaban tanto. Durante mucho tiempo se mantuvieron estas posiciones. Por lo demás, incluso para muchos, parecía el comunismo un asunto del que no valía la pena ocuparse demasiado. Es significativa a este respecto la observación de una de las comisiones encargadas de la preparación del Vaticano I, la Comisión teológica, que el 22 de julio de 1869, tras examinar el voto del consultor Charles Gay sobre el comunismo y el socialismo, observó que los errores habían sido ya condenados en otros capítulos de los esquemas redactados, que se podía ratificar explícitamente el valor del derecho de propiedad, pero que no valía en absoluto la pena detenerse expresamente en el comunismo, puesto que se trataba de «delirios monstruosos y sería impropio de un concilio ocuparse de

ellos» [10]. León XIII no se distancia inicialmente de estas posiciones: en la encíclica *Quod Apostolici muneris* (1878) condena una vez más enérgicamente el socialismo, reafirma el derecho de propiedad, recomienda a los ricos que den a los pobres lo que les sobra y a éstos que frenen su ambición y observen celosamente el orden establecido [11]. Parecidas son las ideas que aparecen en la encíclica *Auspicato concessum:* «El problema de las relaciones entre ricos y pobres que preocupa a todos los economistas quedará perfectamente solucionado si se admite con claridad y firmeza que también la pobreza tiene su dignidad; que el rico ha de ser misericordioso y generoso y el pobre ha de estar contento con la propia suerte y el propio trabajo, puesto que ni el uno ni el otro han nacido para estos bienes perecederos y el uno ha de ganarse el cielo con la paciencia, mientras que el otro debe hacerlo con su liberalidad» [12].

[10] Mansi, 49, 718: *Propositum est votum de communismo et socialismo a revdo. Carolo Gay exhibitum. Examen institutum est. In genere autem omnes convenire visi sunt, errores, qui hic referuntur, in multis praeoccupatos jam esse; in aliis nonnisi monstra et deliramenta exhibere, in aliis demun proponi quidem damnationem posse, non tamen per canones, sed per modum detestationis et contemptus ut nonnulli speciatim adnotabant. Unanimis sententia fuit, aliquid nimirum de jure propietatis in capite doctrinae dici posse...*

[11] *Encicliche sociali*, editadas por I. Giordani (Roma ^{4}1956) 28-39.

[12] *Acta Leonis*, III (Roma 1884) 154. Nótese, con todo, para la interpretación exacta de esta frase que el Papa no se proponía afrontar directamente la cuestión social ni indicar de modo exhaustivo sus remedios; la encíclica fue redactada con motivo del séptimo centenario del nacimiento de san Francisco. Podrían recogerse exhortaciones semejantes en fecha posterior: cf. el discurso de Pío X a una peregrinación de los Abruzos en 1909 (no he encontrado el texto original citado por A. Dansette, *op. cit.*, 643), en el que exhorta el Papa a los ricos a ser generosos en sus limosnas y a los pobres a estar contentos con su condición, semejante a la de Cristo, a no envidiar a los demás y a tener paciencia y resignación; y la carta del cardenal Merry del Val (3-I-1915) a Alberto de Mun (ASS 5 [1913] 18), en la que critica el cardenal a los que extienden indebidamente el campo de la justicia en detrimento de la caridad y subordi-

Esta y otras encíclicas, como *Graves de communi*, de 1901, que limita el concepto de democracia al de «benéfica acción cristiana en favor del pueblo», fuera de la perspectiva política [13], son históricamente el fruto de situaciones de transición y a la vez constituyen uno de tantos pasos realizados por el magisterio en su esfuerzo por profundizar y clarificar las cosas. Un ejemplo típico de la apologética decadente a la que se aludía algo más arriba es el comentario a la encíclica *Libertas*, publicado por un sacerdote napolitano en 1889 [14]. El autor considera el socialismo y el comunismo consecuencias naturales del liberalismo, cosa realmente exacta, pero no ve otra solución a la cuestión social que no sea la resignación de los pobres y la beneficencia de los ricos, concluyendo con un candor digno de algunos héroes de la literatura alemana y francesa: «Vosotros, se me objetará, queréis resolnan el derecho de propiedad a su recto uso, considerándolo una exigencia de la justicia y no de la caridad.

[13] Téngase presente la definición de democracia dada por Toniolo en *Il concetto cristiano della democrazia* (1897) y también en *Democrazia cristiana, concetti e indirizzi* (Ciudad del Vaticano 1949) 26: «El ordenamiento civil en el cual todas las fuerzas sociales, jurídicas y económicas, en la plenitud de su *desarrollo genérico* cooperan *proporcionalmente* al bien común, revertiendo como último resultado hacia el *particular beneficio de las clases inferiores*». Se trasluce aquí la concepción tradicional que supone la desigualdad de las clases sociales y la ayuda que llega a las inferiores de lo alto, más que de sus propios recursos.

[14] *Il male e il rimedio, ovvero l'enciclica di Leone XIII sulla libertà, del sacerdote Parascandola Michele fu Domenico da Procida* (Nápoles 1889). Cf. en el mismo tono «Il Frustino», periódico católico de Brescia, 1880-1887, del 22-I-1881: «Trabajo, economía, honradez, amor a la familia y a la patria, he ahí el remedio a la plaga del pauperismo que atormenta a nuestra sociedad. Y quien proponga otro remedio que no sea éste o es un bribón, al que habría que tener vigilado en su propia casa, o un loco, que habría que llevar al manicomio». Muy otro es el tono de la prensa radical. Cf. igualmente en Brescia «L'Avamposto» (republicano-radical, 1881-1882), que el 14-XII-1882 propone la emancipación cultural y política de la clase obrera para que la igualdad sea un hecho y no una mera palabra.

verlo todo a base de ascética; pues bien, yo os reto a que me señaléis una solución distinta de la indicada». No se trata de un caso límite excepcional, sino más bien de un estado de ánimo muy corriente entre los bienpensantes. El mismo Veuillot, no siempre insensible ante los sufrimientos del proletariado, había escrito bajo la impresión de la revolución del 48: «Es necesario que haya hombres que trabajen mucho y vivan míseramente. La miseria es la ley de una parte de la sociedad. Es una ley de Dios a la que tenemos que someternos» [15]. También en el Imperio austríaco el alto clero, que solía proceder de las clases nobles, anclado en las viejas concepciones jerárquicas, planteó aun después del 90 graves dificultades contra el movimiento católico que propugnaba la superación del paternalismo: una delegación encabezada por el arzobispo de Praga, cardenal Schönborn, acusó ante el Papa a los líderes del movimiento de sedición, de odio de clase y de rebeldía a la jerarquía. Se trataba en sustancia del último intento de las clases feudales por eliminar de la escena política un peligroso competidor que se estaba asomando al escenario: el pueblo, recurriendo al cómodo pretexto de la religión y de la obediencia [16]. Tampoco en otras partes faltaron maniobras de este tipo, como veremos, contra el movimiento social cristiano, que iba evolucionando hacia una clara actitud de resistencia.

4. *La línea propiamente social*

a) Primer período, hasta 1870-78.

Como hemos visto, esta mentalidad persiste durante mucho tiempo, tanto en la base como en el vértice, pero junto a ella se va delineando una postura profundamente diversa, dinámica y constructiva. Pode-

[15] A. Dansette, *op. cit.*, 275.

[16] *150 anni di movimento operaio cattolico nell'Europa occidentale*, 1739-1939, editado por S. H. Scholl, c. II, *Austria*, de L. Teichhold, 87.

mos distinguir tres fases en esta evolución: hasta 1870 (si se prefiere hasta la muerte de Pío IX, en 1878); los primeros años de León XIII, hasta la publicación de la encíclica *Rerum novarum* en 1891, y desde la *Rerum novarum* hasta nuestros días. El primer período es el de los comienzos, el de las primeras reflexiones todavía insuficientes y las primeras realizaciones, decididas, pero limitadas al plano caritativo-asistencial; el segundo, el de las polémicas fecundas en torno a los quicios de la llamada doctrina social cristiana [17], que se encamina hacia su propia clarificación, y el de los intentos todavía anacrónicos, puesto que son

[17] Se discute aún vivamente sobre la legitimidad de una doctrina social de la Iglesia, sobre su posible significado y *sobre sus límites*. Estas perplejidades han aparecido claramente durante el Concilio Vaticano II, que ha usado la expresión en poquísimos casos y con referencia únicamente al aspecto doctrinal y a las orientaciones generales; las encíclicas *Mater et magistra* y *Populorum progressio* usan igualmente la expresión en sentido restringido, afirmando la competencia de la Iglesia para enunciar los grandes principios orientadores y dejando a los laicos la competencia en sus aplicaciones. Cf. la equilibrada conclusión de B. Sorge, *E superato il concetto tradizionale di dottrina sociale della Chiesa?*, en CC (1968) IV, 422-36, especialmente 436: «doctrina social es uno de esos términos desafortunados, destinados a ser abandonados... (que se podría sustituir) con el término de magisterio social de la Iglesia... (indicando) con otra expresión más genérica las "opciones políticas autónomas" y los análisis de las situaciones históricas». Sobre la polémica actual, cf. las dos posturas opuestas: la tradicional, en J. Villain, *L'enseignement social de l'Église*, I (París 1953) 1-45 y en G. de Rosa, CC (1967) III, 144-47, IV, 165-69; la más reciente y más abierta de «Testimonianze», n. 91, 6, n. 96, 449-54, 539-44, n. 98, 709-11. Sobre el concepto de doctrina social, cf. también A. Utz, *Ethique social*, I (Friburgo 1960).

La polémica, como se ve, versa sobre los límites de la estricta competencia de la jerarquía y en especial del magisterio pontificio. En un plano propiamente histórico puede prescindirse quizá de esta discusión, limitándose a constatar que la jerarquía ha reivindicado su competencia sobre la cuestión social, que la ha ejercido de hecho, no sólo recordando los grandes principios morales, sino juzgando sobre su base de la validez moral de una determinada opción temporal y finalmente (sea cual fuere el título sobre el que se basaba) sugiriendo opciones operativas concretas.

incapaces de superar el paternalismo y reconocer la plena igualdad humana de clases y el derecho de los obreros a defenderse de la opresión asociándose; el tercero ve la maduración teórica y el nacimiento de iniciativas eficaces, aunque tardías, que se alinean decididamente según la nueva realidad histórica con la aceptación del sindicalismo y de la resistencia obrera al capitalismo.

Hasta 1870 asistimos, por lo tanto, de un lado, a diversas iniciativas asistenciales y caritativas inspiradas en un sentimiento religioso del todo desinteresado y orientado realmente a aliviar los sufrimientos y no a mantener el predominio del capital, y de otro, a las primeras reflexiones críticas sobre la situación social. En el terreno práctico encontramos en Francia las Conferencias de San Vicente de Paúl, fundadas en París en 1833 por Federico Ozanam (1810-1853); la Sociedad de San Francisco Javier, nacida en torno a 1840, que funda escuelas para los obreros y una oficina de colocación; en Italia los Oratorios y las escuelas profesionales creadas por Don Bosco desde los primeros años de su sacerdocio, entre 1841 y 1845, y algunos años después por Murialdo, y la heroica fundación de Cottolengo; en Alemania, las asociaciones de aprendices *(Gesellenverein)*, organizadas por el sacerdote Kolping a partir de 1855. Todas estas organizaciones no superan del todo los esquemas paternalistas, mientras que el movimiento obrero va evolucionando en el sentido opuesto. En el plano teórico no faltan, desde los primeros años del siglo, las denuncias contra el envilecimiento de la dignidad humana del obrero por parte de la industria capitalista, contra la ambición desenfrenada de los ricos, contra el escándalo de los ínfimos salarios y contra la duración excesiva de las jornadas de trabajo, a la vez que se empieza a caer en la cuenta de que, en definitiva, todo deriva del amoralismo económico típico de los economistas liberales.

Estas protestas, repetidas con frecuencia, resultan de hecho ineficaces, bien por ser más ocasionales que orgánicas (Lamennais escribió en 1822-23 dos óptimos artículos en el *Drapeau Blanc*, órgano de los realistas, más que nada por dar gusto a una señorita directora de una obra asistencial, la Sociedad de San José, que pedía insistentemente un escrito que le sirviese de propaganda; después no volvió a ocuparse nunca directa y personalmente de la cuestión social, al menos si se prescinde de las *Paroles d'un croyant)* [18], bien porque, en general, aparte de algunas excepciones, constatan los males y sus últimas causas, pero no sugieren remedios concretos, como la intervención estatal. Tal vez se deba además a otro factor más importante: los católicos apelaban a la conciencia de los industriales, pero no bajaban a las amenazas de violencia y revolución que, por el contrario, constituían la inmensa fuerza psicológica y política del marxismo. Mientras que el miedo al comunismo podía forzar a los industriales a ciertas concesiones, más o menos parciales y tardías, las exhortaciones de los economistas católicos y de los obispos más inspirados no bastaban para frenar los abusos y mucho menos para provocar una reforma de las estructuras. Hay que recordar de todas formas las intervenciones del filósofo tradicionalista De Bonald (ya desde 1796 y luego en 1802), de Lamennais y las de varios obispos franceses y saboyanos entre 1835 y 1848, algunas de las cuales no se limitan a una crítica negativa, sino que superando decididamente, en una especie de audaz

[18] Cf. con referencia a este juicio sobre Lamennais, G. B. Duroselle, *Quelques vues nouvelles sur Lamennais*, en «Rass. St. d. Ris.» 43 (1956) 322-328. Más moderado resulta G. Verucci en su obra, ya citada, sobre Lamennais, especialmente a propósito de las *Paroles d'un croyant*, espera escatológica de un reino de Dios que anule toda diferencia entre ricos y pobres: el libro contiene, efectivamente, tonos de profunda condolencia por la suerte de los proletarios oprimidos, alusiones a la función social de la propiedad y al derecho de asociación, pero el fondo sigue siendo más bien poético o apocalíptico que concreto y real.

desafío a la opinión pública más corriente, el mito del absentismo estatal, invocan la intervención legislativa en defensa del bien común y de la protección a los débiles [19]. Con mayor preparación técnica, Charles de Coux en 1831, en el *Avenir*, y Lacordaire, Maret y Ozanam en 1848, en *Ere Nouvelle*, trazaban ya un programa que escandalizó a los bienpensantes y a Montalembert, y que Veuillot juzgó como una zalamería indigna: legislación en defensa de la infancia, de la enfermedad y de la vejez, comités mixtos con jurados encargados de solucionar los pleitos y asociacionismo obrero. *Ere Nouvelle* hasta llega a reconocer el derecho al trabajo, cosa que parece una locura a la burguesía.

Más importantes en cierto modo por su carácter sistemático y por la aprobación implícita que tenían en la Curia romana son los artículos de los jesuitas Curci, Liberatore, Taparelli d'Azeglio, que van sucediéndose con cierta frecuencia en los primeros números de «La Civiltà Cattolica» [20], en los cuales, mezclado con el habitual tono paternalístico y con una visión simplista y puramente negativa del socialismo, se advierte una sincera simpatía por el obrero y hasta los principios últimos de la solución de la cuestión social: subordinación de la economía a la moral (el amoralismo económico lleva directamente a la opre-

[19] P. Droulers, *Des évêques parlent de la question ouvrière en France avant* 1848, en «Revue de l'Action Populaire» 147 (abril 1962) 442-460; H. Jorioz, *Oeuvres pastorales et oratoires de Mgr. Charvaz*, I (París 1880) 412-30; P. Guichonnet, *Quelques aspects de la question ouvrière en Savoie à la veille de 1848*, en «Rass. St. d. Ris.» 42 (1955) 305-19 (informe de Carlos Alberto a Mons. Rendu, obispo de Annecy, donde estaba instalada la mayor fábrica de algodón del reino de Cerdeña, solicitando una intervención estatal).

[20] El punto de vista del órgano jesuítico no siempre ha sido juzgado con ecuanimidad por L. del Pane, *Il socialismo e la questione sociale nella prima annata della Civ. Catt.*, en *Studi in onore di G. Luzzatto*, III (Milán 1950) 126ss; con mayor serenidad por parte de P. Droulers, *Question sociale, Etat, Eglise dans la Civiltà Cattolica à ses debuts*, en *Stato e Chiesa nell'Ottocento, Miscellanea in onore di P. Pirri* (Padua 1962) 123-47.

sión de los débiles), función social de la propiedad, intervención estatal y asociacionismo profesional.

Un eco quizá mayor tuvieron los discursos y las obras de Emmanuel von Ketteler, obispo de Maguncia (discursos de 1848 en la catedral de su diócesis; *La cuestión social y el cristianismo*, 1864; *Los católicos en el Imperio alemán*, 1873). Este noble alemán de vieja raza capta con lucidez los signos y las exigencias de los tiempos: la Iglesia tiene el derecho y el deber de intervenir en la cuestión social, ya que ésta es al mismo tiempo una cuestión moral; «el famoso dicho de que la propiedad es un robo no es un simple engaño, ya que contiene, junto a un gran engaño, una fecunda verdad; la Iglesia consagra el comunismo en la medida en que éste convierta en bien común todos los frutos de la propiedad»; «el Estado no puede desinteresarse de las clases obreras; la teoría del dejar hacer, dejar pasar, ha hecho bancarrota... El Estado tiene una doble misión: ayudar a los obreros a organizarse y protegerlos contra cualquier explotación inicua». Si en un primer momento pensó Ketteler montar cooperativas de producción que, a diferencia de las que patrocinaba su compatriota Lassalle, constituidas con aportación estatal, cimentadas en limosnas voluntarias de los fieles, más tarde se mostró el obispo de Maguncia mucho más realista. No sólo reconoció la validez de todos los postulados de los obreros (reducción del horario de trabajo, aumento del salario y protección a la mujer y a los jóvenes), sino que, elegido diputado del *Reichstag*, trazó un programa social abierto a una amplia intervención estatal, que sirvió después de base al camino seguido por el partido del Centro.

En resumen, durante estos años las doctrinas e iniciativas se desarrollan sobre todo en la periferia. Roma no pone obstáculos, pero tampoco anima, ni da directrices; se limita a la condenación negativa. El argumento de que en la Península italiana tiene el fenómeno poca actualidad no explica plenamente la postura romana. Se trata más bien del fenómeno habitual en la

historia de la Iglesia en la que es la base la que de ordinario empieza a moverse, mientras que el vértice interviene más tarde para aceptar, purificar y dirigir (basta pensar en lo dicho a propósito de la Reforma católica y la Contrarreforma, promovida por la base y aceptada desde el vértice más tarde para poder controlarla e impulsarla).

b) Segundo período, hasta 1891: problemas y protagonistas.

Al llegar 1870-71 asistimos a una evolución: el movimiento se intensifica. Mientras la insurrección de 48 había influido en los católicos en sentido negativo, la de 71 de París tuvo un efecto estimulante y abrió los ojos a muchos católicos que, ante las ruinas de las Tullerías incendiadas por los insurrectos, se convencieron de la verdad de cuanto venía predicándoles en vano Mons. Mermillod: los verdaderos responsables son los ricos que pasan indiferentemente ante los pobres... Es innegable que los católicos se sintieron estimulados a la acción social no tanto por una exigencia objetiva de justicia profundamente sentida cuanto por los pepeligros inherentes al persistente malestar social. Prevaleció en unos el temor a una nueva revolución; en otros, y hay que reconocer que son los más, el miedo a perder a las masas cada vez más prendadas del programa socialista. De todas formas, pronto o tarde, merced a un empujón externo o a una exigencia intrínseca, la cuestión social prendió en un número cada vez más amplio de católicos.

Siguiendo nuestro método habitual, es decir, mirando a lo sustancial, indicaremos rápidamente los principales protagonistas del movimiento, para detenernos luego con mayor atención en los problemas que se plantearon y las soluciones propuestas. En Austria las ideas de Ketteler fueron recogidas y desarrolladas por el barón Karl von Vogelsang, un convertido que, gracias a la *Correspondence de Genève*, dirigida por un discípulo suyo, ejerció un fuerte influjo no sólo

en los católicos alemanes, sino también en los franceses a través de La Tour du Pin, que le había conocido personalmente en Viena en 1877. Las tesis de Haid, publicadas en 1883, sintetizaban el pensamiento de la escuela austríaca, orientada hacia el corporativismo. En Francia los elementos más conservadores encontraron su portavoz en la escuela de Angers, capitaneada por el obispo de la ciudad, Mons. Freppel. En cambio, los más aperturistas se agrupaban en torno a La Tour du Pin, pensador y teórico, y a su amigo Albert de Mun, propagandista y organizador que, elegido diputado desde 1876, se convirtió en el Parlamento en el portavoz del movimiento social católico y luchó por una legislación social. De Mun ganó pronto para su causa a Léon Harmel, un industrial que se preocupaba más de la causa social que de sus intereses y que podía presumir de haber realizado en su fábrica de Val de Bois un modelo de organización social cristiana. En Bélgica prevalecía aún la tendencia conservadora, es decir católico-liberal, defendida por Charles Périn, profesor de economía política en Lovaina (recordemos que no es contradictorio el acoplamiento de los dos términos que acabamos de hacer: los católico-liberales socialmente eran más conservadores que los intransigentes, al menos en la mayor parte de los casos). En Italia junto a la Obra de los Congresos con su sección caritativa, que se convertiría pronto en la sección de economía social cristiana, dirigida por Medolago Albani, se desarrolló a partir de 1885 y no sin algunos problemas la *Unione Cattolica per gli studi sociali* bajo la presidencia efectiva de un insigne sociólogo, profesor en la Universidad de Pisa, José Toniolo. En Roma publicaba el jesuita P. Liberatore sus *Elementi di economia politica* (1889) y, bajo el estímulo de León XIII, se mantenían desde 1882 discusiones periódicas sobre cuestiones sociales en el palacio Borghese. Por los mismos años el ex-jesuita Curci y Mons. Bonomelli publicaban interesantes ensayos sobre el socialismo. No hay que olvidar tampoco los

impulsos llegados de América por medio del cardenal Gibbons, que defendió muy eficazmente a los *caballeros del trabajo*, demostrando la posibilidad de un sindicalismo cristiano obrero; las intervenciones del cardenal Manning, autoridad universalmente reconocida en Inglaterra, en favor de los obreros irlandeses residentes en Inglaterra (discurso de Leeds, 1874, y mediación en la huelga de los estibadores del puerto de Londres, en 1889); la acción de Mons. Mermillod, en torno al cual se agrupó hacia 1884 la Unión de Friburgo, que realizaba en sus reuniones una interesante confrontación entre intelectuales franceses, italianos, alemanes, austríacos, y belgas.

Los católicos más clarividentes ya estaban convencidos de la insuficiencia del planteamiento caritativo-asistencial, aunque de todas formas representaba un evidente progreso sobre el egoísmo de los patronos y seguía teniendo sus defensores, como Périn y la escuela francesa de Le Play. Pero no lograban encontrar el camino adecuado en lo referente al asociacionismo obrero, a la intervención estatal y a la fijación del salario justo, los tres problemas más discutidos durante los años que preceden a la encíclica *Rerum novarum*. Por lo que se refiere al primero, la mayoría de los sociólogos católicos no podían aceptar la formación de asociaciones profesionales compuestas únicamente por los obreros, o sindicatos «simples», bien porque no se habían liberado aún completamente de los esquemas paternalistas y rechazaban la idea de que las clases trabajadoras pudiesen por sí solas defender sus derechos y lograr sus aspiraciones, bien porque se pensaba, y no sin cierto fundamento, que tales organizaciones se contrapondrían inevitablemente a las análogas organizadas por la clase patronal, dando lugar así los mismos católicos a una lucha de clases perfectamente comprensible dentro del esquema marxista, pero incompatible con la idea cristiana. Prevaleció entonces durante largo tiempo en Europa la idea de las asociaciones mixtas de obreros y patro-

nos, al estilo de las antiguas corporaciones, dentro de las cuales unos y otros discutirían juntos los problemas de interés común, procurando encontrar una solución pacífica a sus eventuales divergencias. La corporación o gremio encontraba su inspiración no sólo en el ideal de caridad y fraternidad cristiana que parecía realizar plenamente en un terreno bien concreto, sino también en lejanos precedentes históricos medievales, es decir, en la época en que los gremios habían sido efectivamente como el esqueleto fundamental del Estado. Basta pensar en «los comunes» italianos con sus «artes» o gremios, y en Dante, que pudo participar en la vida política sólo en cuanto que estaba inscrito formalmente en el gremio de los especieros.

No es el caso de seguir minuciosamente los detalles de los esquemas concretos que se manejaban [21]. Baste recordar que la escuela austríaca, presidida por Vo-

[21] Cf. a este respecto A. de Gasperi, *op. cit. passim*, y especialmente pp. 129, 134, 141, 151, 161. De Gasperi, que escribía al mismo tiempo en que el Fascismo organizaba sus corporaciones, impuestas desde arriba y orientadas con fines políticos más que sociales, se esforzaba, sin dejarlo traslucir directamente, en subrayar la profunda diversidad entre los ideales de los sociólogos cristianos, como Vogelsang, La Tour du Pin, Medolago Albani y Toniolo, y los esquemas fascistas. Cf. también L. Riva Sanseverino, *Il movimento sindacale cristiano* (Roma 1950) 50-54; en la página 52, el texto de las llamadas «tesis de Heid», denominadas así por el nombre del castillo donde fueron aprobadas. Cf. también para Italia *150 anni di movimento operaio cattolico nell'Europa centro-occidentale*, cit., VII, *Italia*, de A. Gambasin, 412-414. Los italianos seguían la huella de los franceses: especialmente importantes fueron a este propósito los congresos de Bérgamo (1877), de Lucca (1887) y de Lecco (1889). No se superó el paternalismo: la corporación «reanude relaciones directas y afectuosas entre los jefes de la industria y los obreros». En Lucca definió el marqués Bottini la corporación: «asociación permanente constituida en forma jerárquica entre patronos y obreros... con fines comunes de índole moral, cívica y económica». En Lecco se propuso como finalidad de la corporación: «aunar bajo la bandera de Jesucristo todas estas fuerzas activas, agrupadas por artes, oficios y profesiones, de forma que parezcan otras tantas familias dentro de las cuales sea posible encontrar un ordenamiento jurídico estable».

gelsang, pensaba que las corporaciones tenían que nacer impuestas por el Estado, mientras que la escuela francesa de La Tour du Pin insistía en lo libre y espontáneo de su nacimiento, aunque admitiendo que para ejercitar un influjo eficaz en el plano social y político tendrían que ser, cuando menos, reconocidas por el Estado. Los representantes de los gremios, libremente elegidos por los socios, formarían el senado corporativo, destinado a sustituir en todo o en parte al Parlamento. En realidad, estos esquemas, que quedaron casi siempre en papel mojado (sólo en Austria se aplicaron parcialmente), carecían del suficiente realismo al dar por supuesta la superación del egoísmo, que hubiese dificultado una discusión pacífica si los más débiles no tenían a su alcance una fuerza adecuada a la defensa de sus derechos [22], y al no darse cuenta de la dificultad con que hubiese renunciado a la plena autonomía frente al sector patronal la masa obrera a la que el marxismo iba infundiendo una conciencia de clase consciente de su propia fuerza. El gremio, instrumento ligado a un período histórico determinado, no podía resucitar y los sociólogos católicos tardaron demasiado en darse cuenta de ello. Con todo, la idea incluía un elemento vital que pervivió e influyó en la evolución posterior: la legitimidad de asociaciones profesionales (idea que se fue afirmando lentamente luchando contra la desconfianza de muchos católicos con respecto al asociacionismo [23]), la oposición a la

[22] «Mientras se hablaba de colaboración, de armonía de intereses entre las clases trabajadoras y la patronal, no se ponía a ambas clases en condiciones de igualdad, sino de desigualdad» (*150 anni di movimento operaio cattolico nell'Europa centro-occidentale*, editado por H. Scholl, cit., VII, *Italia*, de A. Gambasin, 414). Cf. también las observaciones del futuro cardenal Gusmini en el congreso de Bolonia de 1903: «Se insiste en la unión mixta... (entre patronos y obreros), buena gente todos, pero que no lograréis tener juntos, aunque la atéis con todas las sogas de un barco, ni siquiera con todos los vínculos, por fuertes que sean, de la caridad de Cristo».

[23] Sobre las dificultades con que se topó en Alemania en este punto, cf. *150 anni di movimento cattolico operaio nell'Europa centro-occidentale*, cit., 248; sobre Italia, ibid., 416.

lucha de clases entendida como fórmula estable, definitiva y como único camino posible [24], la acentuación de una solidaridad interclasista y la afirmación del espíritu conciliador con que el católico afronta los contratiempos y conflictos del trabajo. La larga persistencia de la idea corporativa en el pensamiento católico demuestra una vez más la enorme dificultad que encuentran todas las generaciones ante el intento de encarnar un ideal absoluto en nuevas estructuras históricas, la fácil tentación de aplicar esquemas, ya desgastados por no someterse a la extenuante fatiga de crear otros nuevos y el esfuerzo necesario para conciliar las características opuestas del cristianismo: justicia y paz.

Mientras tanto y a la vez que se discutía vivamente el mejor esquema de corporación, en algunas partes se venían haciendo ciertos intentos de asociación sólo de obreros, o sindicatos. El primer ejemplo vino de América, donde nació un esbozo de sindicalismo cristiano en el año 1869 con *los caballeros del Trabajo*. El Santo Oficio revisó en 1888 los estatutos de la asociación, apoyada por la mayoría del episcopado con el cardenal Gibbons a la cabeza, y declaró que no encontraba en ellos motivo alguno de condena. En Francia, el sindicalismo cristiano se asomó tímidamente hacia el año 1887; en Bélgica se afirmó con mayor facilidad a partir de 1886 y como consecuencia, entre otras cosas, de ciertos movimientos obreros que habían demostrado la desconfianza de los trabajadores hacia cualquier forma de corporativismo. Quedaba aún abierto el problema general, sobre todo ante la falta de toma de postura por parte de Roma.

Por lo que respecta al segundo problema, la intervención estatal, no fue sencillo llegar a un acuerdo entre los católicos. Se reconoció en Bérgamo en 1877, en Módena en 1879, en las primeras sesiones de la Obra de los Congresos (merced, sobre todo, al marqués Sassoli Tomba), en Haid en 1883, en la reunión

[24] Piénsese en un problema análogo: el católico puede aceptar la duda metódica, no la sistemática.

de sociólogos alemanes secuaces de Vogelsang, que motivó las «tesis de Haid», y en Friburgo en 1886, en la sesión anual de la Unión del mismo nombre, que aceptó sustancialmente las ideas del jesuita alemán P. Lehmkuhl. En Angers en 1890 Mons. Freppel y Charles Périn fueron, en cambio, de opinión contraria y en Lieja, en el congreso celebrado ese mismo año, tras un reñido confrontamiento entre las tesis de los intervencionistas y las de los anti-intervencionistas, que acusaban a los primeros de tendencias socialistas, se llegó a un compromiso, que reconocía la legitimidad de la intervención estatal únicamente para regular los horarios de trabajo, pero no para determinar los salarios [25].

Estrechamente ligado a la intervención estatal estaba el problema del salario, donde se repetían sustancialmente las mismas posturas: mientras unos sostenían que el salario lo determinaba únicamente la ley de la demanda y la oferta y la utilidad producida (mirando, pues, no a las necesidades, sino al trabajo), otros replicaban que el salario mínimo ha de tener en cuenta las exigencias del obrero y de su familia, es más, algunos querían incluir también en el salario la protección contra los accidentes y la vejez.

Al tiempo que estas discusiones brindaban al Papa un amplio material de reflexión previo a su intervención, desarrollaban los católicos sus iniciativas concretas. En Italia se iba creando en torno a la Obra de los Congresos y, sobre todo en el Véneto y en Lombardía, una red de cooperativas, de Cajas de ahorro, de sociedades de seguros y ayuda mutua, estrictamente confesionales.

En Francia organizaba Léon Harmel en su finca de Val-de-Bois una red de asociaciones con fines asistenciales, caritativos, recreativos y religiosos, que dieron origen a la corporación cristiana de Val-de-Bois: una iniciativa magnífica por el desinterés y la fe de

[25] Cf. A. de Gasperi, *op. cit.*, 77-78, una vibrante exposición de las fricciones ocurridas en el congreso de Lieja.

sus promotores, pero que, a pesar de las declaraciones en sentido contrario de su fundador, conservaba sobre todo el sabor del paternalismo y confiaba a las clases inferiores únicamente tareas ejecutivas, pero no directivas. La misma observación cabe hacer a propósito de la *Oeuvre des Circles*, cuya alma fueron René de la Tour du Pin, Albert de Mun y Maurice Maignen y que presentaba a la vez los rasgos de confraternidad, patronato y corporación [26].

c) La encíclica *Rerum novarum* y su significado histórico.

La intervención de León XIII con la encíclica *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891) cierra el segundo período del movimiento social católico y abre el último [27]. Gioacchino Pecci, cuya experiencia era mucho más amplia que la de Giovanni Mastai Ferretti, había tenido oportunidad de darse cuenta directamente de los problemas planteados por el desarrollo industrial (había desempeñado la nunciatura de Bélgica, entonces en plena crisis social, entre 1843-46, y luego había pasado también rápidamente por Londres). En su largo pontificado o semidestierro de Perugia (1846-78), durante todo el pontificado de Pío IX, había mantenido amplios contactos con intelectuales de diversos países y en sus cartas pastorales, especialmente durante los últimos años, había afrontado los grandes problemas del momento. Sin estar dotado de una gran originalidad y sin alejarse demasiado de la línea tradicional, es más, con cierto matiz de lejanía aristocrática y de sabor teocrático, León XIII sabía escuchar

[26] Cf. L. Riva Sanseverino, *op. cit.*, 77-82.

[27] Sobre la redacción de la encíclica *Rerum novarum*, cf. especialmente el trabajo fundamental de G. Antoniazzi, *L'enciclica «Rerum novarum»: testo autentico e redazione preparatoria dai documenti originali* (Roma 1957), que pone fin a muchas narraciones confusas o inexactas. Cf. también para un examen del ambiente, además del estudio de A. de Gasperi, tantas veces citado, G. Jarlot, *Doctrine pontificale et histoire* (Roma 1964), especialmente, 177-226.

y recogía las inquietudes de sus visitantes, dejándolas madurar largo tiempo antes de llegar a hacer una síntesis y, sobre todo, lograba una colaboración espléndida, aunque lentísima y secreta, por parte de sus secretarios, que redactaban los textos pontificios, corrigiéndolos y volviéndolos a corregir pacientemente hasta que expresaban perfectamente la mente de su soberano. En los primeros años de su gobierno se vio León XIII absorbido por problemas fundamentalmente políticos (la Cuestión Romana, el conflicto con Alemania, la situación francesa) y por la preocupación de esclarecer la postura de la Iglesia frente a la sociedad moderna (encíclicas *Diuturnum*, 1881; *Inmortale Dei*, 1885; *Libertas*, 1888, que vienen a ser complementarias, en sentido positivo, con respecto a las condenas de Pío IX). A pesar de todo consiguió seguir atentamente las polémicas de las diversas corrientes de la sociología católica, recibió peregrinaciones de obreros franceses guiados por Léon Harmel en grupos cada vez más numerosos y al comienzo del año 1888 hizo saber a los miembros de la Unión de Friburgo que apenas concluyese la encíclica sobre la libertad, se pondría a trabajar en un documento sobre la cuestión social. La redacción de la encíclica pasó por tres fases esenciales: tras un primer esquema redactado en 1890 por el P. Liberatore, redactó el mismo año un segundo esbozo el cardenal Zigliara. Lo corrigieron y revisaron el P. Liberatore y el cardenal Mazzella, lo tradujeron al latín los secretarios del Papa Boccali y Volpini y, después de algunos retoques muy importantes introducidos en el último momento por orden del Pontífice, fue publicado el 15 de mayo de 1891.

La enseñanza del Papa puede resumirse en cuatro puntos esenciales, cada uno de los cuales recoge en síntesis elementos opuestos. Queda ratificado el derecho natural a la propiedad privada, pero se subraya también su función social. Se atribuye al Estado la obligación de promover la prosperidad pública y privada, superando netamente el absentismo liberal, pero

se marcan a la acción estatal (que ha de tener siempre un carácter subsidiario) límites que no puede saltar. A los obreros se les recuerdan sus deberes en relación con los patronos, pero queda claro que tienen derecho en estricta justicia a un salario suficiente que les asegure un tenor de vida humano, consagrando así, frente a la concepción puramente económica del trabajo, su aspecto humano y personalista. Se condena la lucha de clases, pero se reconoce a los obreros el derecho a asociarse para defender sus intereses e incluso en asociaciones compuestas exclusivamente por obreros. Es más, se les invita a formar este tipo de asociaciones.

La encíclica *Rerum novarum* recoge, pues, el fruto de casi cincuenta años de estudios y polémicas: de los discursos de Ketteler en la catedral de Maguncia en 1848 a las exhortaciones de Mermillod en Santa Clotilde de París; de las iniciativas de Harmel a las de las Obras de los Congresos; de las tesis de Haid a las conclusiones de la Unión de Friburgo y Lieja en 1890; de la intervención de Manning en la huelga de Londres a la de Gibbons en favor de los Caballeros del Trabajo; de las asociaciones de mutua ayuda al corporativismo de Vogelsang y de La Tour du Pin a los primeros conatos del sindicalismo cristiano. El Papa recogía y hacía suyo lo más maduro de cuanto se encontraba en estas experiencias. No sólo superaba los «dogmas» de la economía liberal, que muchos economistas defendían aún por aquellos años y en época posterior, sino que reconocía la legitimidad de muchas de las posturas más avanzadas de los católicos, consideradas como «socializantes» por algunos conservadores, y las hacía suyas. La encíclica sancionaba en sustancia las tesis de la escuela de Lieja y de la Unión de Friburgo sobre la intervención estatal, el aspecto personal y humano del salario y el asociacionismo. Una primera lectura de la encíclica deja hoy una impresión incómoda debido al tono solemne y paternalista, al eco arcaico que aflora en algunas de sus partes, a la imprecisión en que quedan ciertos puntos importantes, como el problema

del salario familiar, al carácter contingente de algunas directrices prácticas sobre las asociaciones profesionales—el Papa insistía mucho más en su aspecto moral que en el económico—y a la timidez con que se sacan conclusiones de los solemnes principios establecidos. Muy distinta fue la impresión que causó al aparecer: ¡Roma tomaba partido explícitamente en favor de las posiciones sociales más avanzadas! «La encíclica *Rerum novarum*. Tú la lees tranquilamente como si fuese una pastoral cualquiera de cuaresma. Entonces, pequeño mío, sentimos cómo temblaba la tierra debajo de nuestros pies. ¡Qué entusiasmo! Una idea tan simple como la de que el trabajo no es una mercancía sometida a la ley de la oferta y la demanda, que no se puede especular con los salarios ni con la vida de los hombres como con el trigo, el azúcar o el café, eran cosas que turbaban las conciencias. Por explicarlas desde el púlpito, me tomaron por socialista...». Las palabras que pone Bernanos en su *Diario de un cura de aldea* en boca del viejo párroco, más que una invención poética, son la evocación psicológica exacta del eco que suscitó la intervención de León XIII, al menos en los espíritus más abiertos. Los conservadores, por su parte, se aferraron a algunos párrafos susceptibles de diversas interpretaciones, para reducir el alcance del documento.

Particular importancia tenía el reconocimiento de la legitimidad del movimiento sindical obrero, añadido por el Papa *in extremis*, tras largas vacilaciones y quizá por influencia de los precedentes americanos y la defensa que hizo el cardenal Gibbons de los Caballeros del Trabajo. Si esto es verdad, significaría que la joven América aportaba una vez más una contribución de primera importancia a la historia de las ideas y a la de la Iglesia. El Papa se limitaba, es cierto, a poner a los sindicatos en idéntico nivel que las corporaciones, sin reservas especiales [28], pero este simple

[28] Cúmplenos dar aquí la cita en su latín clásico: *Vulgo coalescere tales consociationes, sive totas ex opificibus conflatas,*

hecho representó el camino del triunfo, dentro del catolicismo social, del sindicalismo sobre el corporativismo y en una óptica histórica más dilatada la adecuación valiente de la Iglesia a las nuevas exigencias, la encarnación de los valores cristianos en las nuevas estructuras implantadas por la época, la aceptación de la parte de verdad inherente al marxismo, es decir, la distinción entre la lucha de clases permanente y la defensa legítima, incluso por la resistencia, de los propios derechos. Quedaba implícita en esta línea la aceptación futura de los instrumentos de lucha propios del sindicato y, antes que nada, de la huelga, que, si no era rechazada en teoría, la encíclica la miraba con desconfianza, considerándola «un inconveniente».

Como es natural, los frutos de la intervención romana maduraron gradualmente, no sin resistencias en la base y con momentáneas involuciones en el vértice, sobre todo en tiempo de Pío X. Sin embargo, el movimiento ulterior puede considerarse objetivamente como la explicitación orgánica y lógica de los principios generales afirmados en la encíclica que, a diferencia de cuanto hemos constatado con respecto a otros documentos de Gregorio XVI y Pío IX, representa un punto básico, un mérito innegable del pontificado de León XIII [29].

sive ex utroque ordine mixtas gratum est. El inciso *sive... sive* fue introducido entre el 21-IV y el 15-V-1891.

[29] Cf. dos juicios concordes de dos historiadores seglares, L. Salvatorelli, en «La Stampa» del 21-V-1961, y A. C. Jemolo, en *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Turín 1948) 379. «Sin la *Rerum novarum* es probable que el éxito (la victoria del sindicato sobre la corporación) se hubiese registrado lo mismo. Pero la lucha entre ambas tendencias hubiese sido más larga y más difícil y la suprema autoridad eclesiástica difícilmente hubiese podido sacudirse de encima la sospecha y la acusación de ponerse íntimamente del lado de los ricos, de quedarse ligada al conservadurismo social, al sistema caritativo de la sopa conventual y, por fin, de mantener la absurda interpretación de aquella expresión ocasional de Jesús: "Pobres tendréis siempre con vosotros", como la consagración dogmática del pauperismo. A diferencia de otras encíclicas de León XIII y de otras orientaciones políticas suyas a los católicos *(non expedit* en Italia), la *Rerum novarum*, a pesar de su superficialidad y de su incertidumbre, significa un punto positivo en el pontificado leonino...». «El verdadero mérito de la política pontificia consiste en haber consagrado y reducido a unidad teórica las cuantiosas iniciativas tomadas por figuras eminentes del clero más allá de los Alpes..., en haber ratificado la función de la Iglesia como tutora de la justicia y protectora del pobre; haber posibilitado a los católicos la colaboración en la organización de las clases trabajadoras y a los campesinos sus reivindicaciones frente a los industriales y los propietarios...». Cf., no obstante, la nota 33.

d) Tercer período: del corporativismo al sindicalismo; tendencias contrastantes.

La encíclica *Rerum novarum*, como hemos visto, afirmaba de soslayo la legitimidad del sindicato, pero no se pronunciaba en favor del sindicalismo, prefiriéndole a la corporación. El problema quedaba abierto y los católicos siguieron apoyando, según las circunstancias, iniciativas típicamente paternalistas—como el Secretariado del Pueblo—, esbozos de corporaciones y sindicatos. La ambigüedad teórica quedó superada, sobre todo por la presión de las circunstancias. Expresión característica del estado de ánimo de muchos militantes católicos durante estos años es el *Programa de los católicos frente al socialismo* formulado por la Unión Católica de Estudios Sociales en la asamblea celebrada en Milán a principios de 1894, donde, tras manifestar una vez más las preferencias por el sistema corporativo, se añadía: «Si las clases superiores de propietarios y capitalistas se opusiesen a formar sodalicios mixtos con las clases inferiores...; en tal caso, acepten éstas que los obreros se agrupen en asociaciones profesionales exclusivamente obreras y procedan por el camino de una resistencia legal a la reivindicación de sus derechos, pero sin cerrar, como regla general, el ingreso y acogida en su seno para el futuro a clases, hoy recalcitrantes y hostiles». A este documento se adhería unas semanas más tarde la Obra de los Congresos en una declaración que evidencia la dificultad con que los católicos reconocían la imposibi-

lidad de la organización corporativa. Mediante una distinción que recordaba la que se hacía entre tesis e hipótesis hablando de la libertad, se afirmaba la validez del ideal corporativo y se aceptaba el sindicato como una necesidad dolorosa. La Curia aprobó explícitamente esta orientación, pero el problema siguió en pie y dividiendo a los católicos dentro y fuera de Italia hasta los primeros años del nuevo siglo. Una vez más se repetía en torno al dilema sindicato-corporación la tensión entre conservadores y progresistas, que constituye el *leit-motiv* de buena parte de la historia del siglo XIX. La única diferencia radicaba en que la tensión había pasado del campo político o filosófico (libertad política o absolutismo, separación o régimen de privilegio, fin o conservación del poder temporal, rosminianismo o tomismo) al campo social. La resistencia a la «conversión» sindical se entiende mejor si se la coloca dentro de su contexto histórico. Precisamente por aquellos años, inmediatamente antes y después del 1900, estalla de lleno en Italia la revolución industrial con todos sus fenómenos concomitantes; las huelgas se multiplican vertiginosamente hasta desembocar en las primeras huelgas generales, que parecían la aplicación del «mito» de Sorel, el triunfo de la fuerza.

La reacción más espontánea era la condenación indiscriminada de estos desórdenes y la proscripción del sindicalismo, su responsable inmediato. Hacía falta una notable madurez histórica y social para captar, como trasfondo de los aspectos superficiales y negativos del fenómeno, sus causas últimas, la profunda exigencia de justicia que entrañaban, para intentar canalizarlos dentro de la dirección justa, arrancándolos del influjo exclusivo del socialismo, por medio del sindicalismo cristiano. Se podrían fácilmente aducir situaciones análogas a ésta en la historia, tanto en la edad contemporánea como en siglos precedentes.

En 1905 el dominico Rutten, de Bélgica, trató de refutar en su opúsculo *Pourquoi nous voulons des syndicats chrétiens* las clásicas objeciones del sector patronal contra el sindicalismo (causa de divisiones y de huelgas y exaltación psicológica del obrero), defendiendo la necesidad de alzar un dique frente al socialismo, oponiendo a la revolución violenta una evolución progresiva. En Italia el corporativismo fue defendido hasta 1902 por la dirección de la Obra de los Congresos, en manos del abogado Paganuzzi, rígidamente conservador, por Medolago Albani, jefe de la sección económico-social de la Obra; por Sacchetti, director de la «Unità Cattolica», y por los hermanos Scotton, convencidos de que el abandono de las asociaciones mixtas favorecía la lucha de clases. Pero el sindicalismo tenía su máximo defensor en el exponente más cualificado del pensamiento social católico del momento, Toniolo, y lo apoyaba también con entusiasmo el «L'Osservatore Cattolico», dirigido por el batallador David Albertario, de los jóvenes que seguían a Romolo Murri y a Filippo Meda.

El sindicato de inspiración cristiana fue abriéndose así camino en los diversos países con mayor o menor rapidez, unas veces en forma estrictamente confesional y otras aconfesional, es decir, abierto a todos los que aceptasen su inspiración cristiana fundamental. En Francia nació el movimiento hacia 1887, al mismo tiempo que se apagaba la Obra de los Círculos, entre otras razones por las divergencias de sus jefes en torno a las directrices de León XIII sobre el *ralliement*. A pesar de todo, el sindicalismo cristiano siguió siendo una minoría exigua hasta la primera posguerra, en que surgió la *Confédération Française des Travailleurs Chrétiens*, careciendo de todas formas de la resonancia que tuvieron otras iniciativas, como las semanas sociales promovidas a partir de 1904 por la Unión de Estudios Católicos *Action Populaire*, fundada por los jesuitas franceses en 1903, y, sobre todo, por el «Sillon», ideado por Marc Saignier a principios de siglo para imbuir la democracia de espíritu cristiano, pero que pronto cayó en actitudes ambiguas por no distin-

guir bien entre la actividad religiosa y la política, hasta el punto que fue condenado por Pío X en 1910. En Bélgica, en cambio, el sindicalismo tuvo un auge rápido debido al influjo de dos personalidades muy acusadas: el sacerdote Pottier y el dominico Rutten, que estuvo a punto de ser ministro. Al comienzo de la guerra los sindicatos cristianos estaban casi a punto de superar numéricamente a los socialistas. En Alemania existía desde 1890 una asociación consagrada a la educación profesional y religiosa de las clases populares, dirigida por mucho tiempo y con gran éxito por dos sacerdotes: Hitze y Peper. Se llamaba *Volksverein* y contaba con casi un millón de inscritos. El verdadero sindicato cristiano comenzó entre los mineros renanos en 1894 de forma aconfesional *(Christliche Gewerkschaften)*, junto con una pequeña federación confesional, apoyada sobre todo por los obispos de la diáspora, es decir, de las regiones donde los católicos están en minoría y tienen necesidad de mayor apoyo religioso. En Italia, mientras proseguían las discusiones teóricas, especialmente en el Véneto, surgían las cajas rurales, los secretariados del pueblo y otras iniciativas análogas. El verdadero sindicalismo cristiano nació en 1898 y fue reconocido definitivamente por el congreso de Bolonia de 1903, con el apoyo, sobre todo, del dinámico obispo de Bérgamo, Mons. Giacomo Radini Tedeschi, que en 1909 no dudó en apoyar una larga huelga en un pueblo de su diócesis (Ranica), con la aprobación del mismo Pío X y el escándalo de la gente de bien [30]. En 1900 quedó constituido en Bér-

[30] Cf. A. Roncalli, *Mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi* (Roma [2]1963) 74-76, 239-241. La huelga, que duró cincuenta días, surgió por el despido de un obrero, vicepresidente de la Liga Obrera Católica, es decir, por la defensa del derecho de asociación. No era, por lo demás, la primera vez que se reconocía como legítima una huelga y se apoyaba por miembros de la jerarquía. Piénsese en el cardenal Manning y en la actividad del Comité diocesano de la Obra de Congresos de Val Seriana (Bérgamo) en 1894, en que, a la cabeza de la agitación, obtuvo la reducción de hora y media en el horario de trabajo *(Atti... dell'XI Cong. Catt. It.* [Venecia 1894] 187).

gamo el Secretariado General de las Uniones Profesionales, una verdadera central sindical nacional.

No faltaron, sin embargo, posteriormente nuevas dificultades en el sindicalismo. En 1901 las ásperas polémicas en Italia en el seno de la Obra de los Congresos en pro y en contra del movimiento juvenil agrupado en torno a Murri bajo el nombre de Democracia Cristiana; en Bélgica, entre conservadores y progresistas; en Francia, el motivo fue la conducta de los llamados «curas demócratas», comprometidos a fondo en obras de carácter preferentemente económico-político, con responsabilidades que no agradaban a la jerarquía y no siempre dóciles a sus obispos. Fueron ellos los que provocaron la encíclica *Graves de communi*, que, si no condenaba el sindicato cristiano y no era una retractación más o menos explícita de la *Rerum novarum*, carecía al menos de la valentía y la apertura demostrada en 1891, limitando la acción de los católicos en el terreno social a una actividad aparentemente paternalista y subrayando la distinción entre las diversas clases y el carácter confesional de los movimientos cristianos.

Por lo que se refiere a Italia, el resultado más o menos inmediato de las intervenciones pontificias consistió en la disolución de la Obra de los Congresos, lo que, pese a la primera impresión, no significó la renuncia a toda iniciativa social de inspiración cristiana, sino que sirvió para distinguir más netamente entre el plano propiamente religioso y el social. Más grave fue la disensión surgida en Alemania entre la corriente de Berlín, que se pronunciaba contra la fórmula aconfesional del sindicato y contra la huelga, y que tendía a resucitar el experimento corporativo, y la de Colonia, favorable a un sindicato interconfesional o neutro, desligado de la dependencia directa de la autoridad eclesiástica y dispuesto a una colaboración ocasional con los socialistas. Mientras el cardenal Kopp, arzobispo de Breslau y Berlín, y el arzobispo de Tréveris, Korum, apoyaban la línea berlinesa, que

agrupaba sólo unos 10.000 obreros, el cardenal Fischer, arzobispo de Colonia, y autorizados moralistas y sociólogos como el P. Biederlack y el mismo Hitze, es decir, prácticamente todo el *Volksverein*, con sus 350.000 miembros, defendían la línea de Colonia. La polémica se endureció al mezclarse inevitablemente la cuestión modernista y las acusaciones de liberalismo y anarquismo eclesiástico lanzadas por los integristas contra la línea de Colonia. Pío X personalmente no dudaba: al intervenir en un problema análogo surgido en Italia, había escrito en noviembre de 1909 a Medolago Albani que no «era leal ni decoroso disimular, cubriéndola con una bandera equívoca, la profesión de catolicismo, como si fuese una mercancía averiada o de contrabando». A quien conoce esta mentalidad, que hoy parece claramente integrista, no pueden sorprenderle las decisiones que se tomaron, tras algunas vacilaciones entre las dos corrientes, por medio de la encíclica *Singulari quadam*, del 24 de septiembre de 1912. Roma prefería claramente el sindicato confesional, aunque tolerase de hecho las organizaciones interconfesionales, a condición de que se abstuviesen de teorías y praxis contrarias a la Iglesia y de que los católicos que fuesen miembros de ellas se inscribiesen a la vez en asociaciones religiosas y culturales católicas. En la práctica, ambas corrientes, Berlín y Colonia, permanecieron en sus anteriores posiciones hasta 1921, en que se fusionaron en una sola organización. En general, las soluciones fueron impuestas por las circunstancias concretas de cada caso. Mientras en el mundo anglosajón se vio en seguida que la fórmula interconfesional era la única posible, en otras partes, como en Francia, Bélgica e Italia, el talante irreligioso de los sindicatos socialistas sugirió la creación de sindicatos católicos.

Los ataques contra el sindicato volvieron a repetirse más tarde. En 1914 algunos artículos en «La Civiltà Cattolica» de los padres Monetti y Chiaudano [31], escritos por inspiración de la corriente conservadora de la Curia, que confiaba lograr la condenación del sindicalismo y calmosamente aprobados por Pío X, tuvieron como consecuencia la decisión de la Congregación Consistorial del 20 de junio de 1914 prohibiendo a los sacerdotes cualquier tipo de colaboración con los sindicatos. Estos artículos provocaron la enérgica protesta de Toniolo dirigida personalmente a Pío X: habría que corregir eventuales abusos e intemperancias, pero el movimiento como tal era el único medio de garantizar la fe, como demostraba el ejemplo de Bélgica, Holanda y Alemania. Al Papa no le gustó esta intervención, defendió la ortodoxia de los artículos y el respaldo que les dieran los sociólogos más autorizados. A los jesuitas de «La Civiltà Cattolica» les contestó un correligionario, suyo, el P. Danset, en «Le Mouvement Social», de *Action Populaire*, de Reims. Intervinieron también el cardenal Maffi, el cardenal Mercier, el viejo Harmel y los gobiernos de Baviera y de Bélgica. Esta reacción general contra los

[31] Cf. G. Monetti, *Sindacalismo cristiano?*, en CC (1914) I, 384-399, 546-559; G. Chiaudano, *Sindacalismo cristiano?*, en CC (1914) II, 385-400; id., *Le unioni proffesionali nei documenti pontifici*, CC (1914) II, 546-560; III, 14-33. Cartas de Giuseppe Toniolo al marqués Crispolti, del 20-II-1914; a Pío X, del 22-II-1914; al marqués Corsi, del 23-II-1914, en G. Toniolo, *Opera omnia, Lettere*, III (Ciudad del Vaticano 1953) 358-369; P. Danset, *Sur le mot «Syndicalisme». Simple note*, en «Le mouvement social» 77 (1914) 242-256; I. M. Sacco, *Storia del sindacalismo* (Turín ²1947) 172; A. Zussini, *Luigi Caissotti di Chiusano* (Turín 1965); P. Droulers, *Politique sociale et christianisme. Le Père Desbuquois et l'Action Populaire* (París 1969) 346-358, 371-373; E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral* (París-Tournai 1969) 485-493. Monetti consideraba al sindicalismo falso en sus presupuestos y utópico en sus pretensiones; lo acusaba de egoísmo colectivo, de lucha sistemática contra el capital y de despreciar la caridad, que pretendía sustituir con la justicia. Chiaudano intentó la defensa del escrito de Monetti, distinguiendo con mayor o menor acierto entre sindicalismo socialista o revolucionario y uniones profesionales cristianas. Por cuanto respecta a los ataques contemporáneos lanzados contra el sindicalismo en Francia, cf. R. Talmy, *Le syndicalisme chrétien en France* (París 1965) 91-132.

conservadores hizo fracasar sus intentos, tronchados definitivamente con la llegada de Benedicto XV. Una intentona más fue la desencadenada más tarde, en 1924, por los industriales textiles del norte de Francia, que acusaron en Roma a los sindicalistas cristianos y a sus consiliarios de espíritu marxista y estatalismo socialista porque apoyaban las reivindicaciones obreras y consideraban el salario familiar como una exigencia de la justicia. Tras una encuesta sobre el comportamiento real de los sindicatos, la Congregación del Concilio, en una carta dirigida al obispo de Lille, Mons. Liénart, declaró en 1928 infundadas las acusaciones y ratificó la legitimidad de los sindicatos. La promoción inmediata de Liénart al cardenalato confirmó la validez de su línea social [32].

Tres años más tarde volvió Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno* una vez más sobre el tema. La encíclica, redactada probablemente bajo la influencia de corrientes diversas, más yuxtapuestas que integradas, contiene directrices muy diversas y presenta difíciles problemas de exégesis. Habla el Papa en la primera parte del documento con simpatía de los sindicatos, ratificando las instrucciones de la *Singulari quadam* sobre el sindicato aconfesional. En la segunda parte, por el contrario, se detiene con la misma simpatía en el sistema corporativo, aunque subraya que ha de ser el resultado de una evolución libre y desde la base, no de una imposición determinada desde arriba. Según el Papa, la organización ideal tendría que abrazar sindicatos de trabajadores, sindicatos de patronos y, finalmente, corporaciones que agrupen a ambas partes. Más que por estas directrices contingentes, es importante la encíclica *Quadragesimo anno* por el ideal absoluto que presenta: la necesidad de la colaboración entre las clases y la exigencia de que esta colaboración se concrete en una composición orgánica

[32] Cf. R. Talmy, *op. cit.*, 133-247. En la misma obra, el texto de la carta al card. Liénart (publicada ya en AAS, 21, 1929, 494-505).

de las relaciones sociales. Hay otro aspecto de la enseñanza cristiana que no queda olvidado en la encíclica: el sindicalismo cristiano no puede aceptar como sistema definitivo la exasperada lucha marxista de clases [33].

Ambigüedades teóricas y contrastes prácticos no fueron obstáculo para que los católicos siguiesen cooperando con el sindicato, ni para que se fuese clarificando progresivamente la doctrina social católica. La encíclica *Quadragesimo anno* constituye un paso adelante con respecto a la *Rerum novarum*, afirmando el auténtico derecho del obrero a un salario no sólo individual, sino familiar, tomando en consideración la posibilidad de la superación del contrato salarial sustituyéndolo por la cogestión (realizada, sobre todo, a través de una extensión de la competencia sindical en los contratos colectivos), subrayando el peligro de los monopolios, que abren el camino a la dictadura económica, ratificando la necesidad de sustituir el incentivo incontrolado de la libre concurrencia por el del bien común y amonestando, finalmente (puesto que al Estado gendarme le había sustituido en varios países el Estado omnipresente e invasor y hasta totalitario), para que se frenase la injerencia del Estado en lo económico. Las últimas encíclicas han seguido adecuándose a las diversas situaciones, animando con la *Mater et magistra* la intervención estatal («labor de orientación, de estímulo, de coordinación, de suplencia y de integración») o con la *Populorum progressio*, que considera la cuestión social no ya como un problema interno de cada uno de los Estados, sino como una cuestión de justicia entre los diversos pueblos.

[33] Cf. J. Villain, *L'inseignement social de l'Église*, III (París 1954) 181-210. Es innegable la incomodidad de los comentaristas ante este pasaje. En todo caso, Pío XI no ahorra críticas al corporativismo fascista por ser monopolístico, antiliberal, burocrático y movido por orientaciones políticas superiores.

5. *Conclusión: problemática y juicio historiográfico*

La evolución que hemos diseñado rápidamente, deteniéndonos sobre todo en la problemática general, en las premisas, en las características y en la dinámica ulterior del movimiento social cristiano, más o menos análogo en los diversos países, plantea algunos interrogantes. ¿Fue oportuna la acción de la Iglesia o llegó con notable retraso a las exigencias del tiempo, como parecía demostrar la comparación entre dos fechas: 1848 *(Manifiesto del Partido Comunista)* y 1891 *(Rerum novarum)*? ¿Surgió el movimiento social cristiano de una exigencia auténtica de caridad y de justicia o, como dicen los marxistas, trataba de defender el orden social, político y económico al que se sentía ligada la Iglesia [34], o, en el mejor de los casos, nacía esencialmente de la preocupación de sustraer los obreros de la influencia socialista y no del ansia de defender eficazmente sus derechos, independientemente de otras consideraciones? En la primera hipótesis, más que de movimiento social católico habría que hablar de movimiento católico antisocialista y hasta se podría establecer un interesante paralelo con la problemática

[34] Cf. el prólogo de Palmiro Togliatti en una de las ediciones italianas del *Manifiesto* (Roma [12]1964, 16): «La segunda parte (de la *Rerum novarum*), que con gran cautela reclama medidas en favor de los obreros en nombre de los principios de la moral católica, no logra disimular su descarado sentido de clase, ya que los juicios más rencorosos sobre el creciente movimiento de las organizaciones obreras y sociales se esconden de mala manera bajo un manto de catedrática altivez. En realidad se trata de documentos en los que la jerarquía dirigente de la Iglesia católica intenta con demasiada evidencia hacer la última defensa del ordenamiento económico, político y social al que hoy se encuentra ligada. Lo revela el momento mismo en que ven la luz, no cuando el capitalismo, para abrirse camino y conquistar el mundo, acumula miserias, infamias, atropellos de adultos y de menores, sino cuando los obreros, despiertos y organizados, se convierten en una amenaza inminente para el sistema burgués». Cf. también en la misma línea, G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia* (Roma 1953), especialmente 243-244, 303.

relativa a la Reforma católica y la Contrarreforma. Finalmente, ¿cuál fue la eficacia, en lo teórico y en lo práctico, de las diversas iniciativas promovidas por los católicos?

Por lo que se refiere al primer problema, hay que advertir antes que nada que la contraposición 1848-1891 resulta, sin más, excesiva. El año 1891 constituye un punto de llegada de todo un movimiento precedente; representa no el inicio de la acción social, sino la intervención clarificadora y estimulante de Roma. También es verdad que la jerarquía y los católicos en general se mostraron mucho más sensibles y abiertos que la clase dirigente liberal, que sólo más tarde asumió ciertas acciones ya tiempo atrás lanzadas por los católicos. En este sentido cabe confrontar provechosamente la encíclica *Rerum novarum* con las observaciones consignadas en sus memorias por Giovanni Giolitti, que fue quien prácticamente dirigió la política italiana en el período 1900-1914 [35], y con las declaraciones programáticas del Pacto de Versalles, que, a casi treinta años de distancia, acepta varias de las tesis de

[35] G. Giolitti, *Memorie della mia vita* (Milán [2]1967) 119: «Un gobierno que nunca intervino y que no debía intervenir cuando los salarios estaban bajísimos, no tenía razón alguna para intervenir, como lo hacía a veces, cuando la cota del salario, por la ley de la oferta y la demanda, alcanzaba un nivel que parecía excesivo a los propietarios». Nótese, además, cómo pocas líneas más adelante acepta tranquilamente Giolitti, a pesar de correr ya el año 1901, la concepción del trabajo como mercancía, cuyo valor lo regula únicamente la ley de la oferta y la demanda: «Cuando intervenía el gobierno, como entonces, para mantener bajos los salarios, cometía una injusticia..., ya que faltaba a su deber de absoluta imparcialidad ente los ciudadanos..., un error económico porque turbaba el funcionamiento de la ley económica de la oferta y la demanda, que es la única reguladora legítima del nivel de los salarios al igual que del precio de cualquier mercancía...» Esta postura extremadamente moderada y fundamentalmente reaccionaria de Giolitti era considerada entonces poco menos que revolucionaria, hasta el punto de haberle valido el sobrenombre de «el bolchevique de la Anunciación» al recibir el galardón máximo del collar de la Anunciación.

la encíclica de León XIII [36]. Por otra parte, es cierto que los católicos, debido a los complejos motivos ya señalados, que se resumen sustancialmente en la fuerte hipoteca conservadora que pesó sobre ellos durante largo tiempo y en el acentuado carácter anticristiano del movimiento obrero socialista, tomaron conciencia de la cuestión social con notable retraso y sólo lentamente superaron el paternalismo y el mito corporativo. Las dificultades que periódicamente surgieron contra el sindicalismo pueden parangonarse con las que algunos decenios antes habían experimentado los católicos liberales como Montalembert. Es aplicable en sustancia a todos los católicos, aunque no sean italianos, la amarga constatación de Scoppola: «Autoridades eclesiásticas, clero y laicado católico, salvo algunas excepciones, de gran valor ideal, pero de poca importancia política, se han alineado en Italia en defensa del orden establecido por el proceso del "risorgimento" (y en otras partes por las revoluciones burguesas y liberales) precisamente en el momento en que éste empezaba a evidenciar su insuficiencia y limitación; los movimiento sociales y las agitaciones, a veces molestas, del mundo obrero no han sido entendidas por la mayoría de los católicos en su justo valor, ya que han visto en ellas ante todo una amenaza subversiva y antirreligiosa, cosa que realmente entrañaban y que oscurecía la justicia de sus reivindicaciones; han sido poco sensibles al oscuro fenómeno de las masas obreras... en busca de su propio resurgir económico y vital» [37]. Esto es lo que ocurrió en Italia en 1898-1900 y en Francia en 1848.

Es cierto que los socialistas contribuyeron en gran medida a despertar la conciencia de los católicos. La

[36] Tratado de Versalles, P. XIII, art. 387-427, especialmente art. 427 *(Principes généraux) (Raccolta ufficiale delle Leggi e dei decreti del Regno d'Italia* [1920] III, 242-589, especialmente 257-258).

[37] P. Scoppola, *Coszienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea* (Bolonia 1966) 47-92 *(La stampa cattolica di fronte al problema sociale)*, especialmente, 91.

preocupación antisocialista aparece explícitamente en muchos episodios de forma exclusiva o, al menos, preferente [38]. Pero no se trataba de aprensiones de orden económico, egoístamente interesadas, sino más bien de la angustia por salvar los fundamentos mismos de la sociedad, que parecían amenazados por la ola de subversión y, especialmente en los espíritus más profundos, por la solicitud religiosa frente a la apostasía creciente de las masas. Gradualmente el movimiento religioso y el propiamente ético fueron coincidiendo y el movimiento social llegó a ser así la emanación espontánea de la caridad cristiana [39].

La eficacia de conjunto de todos los esfuerzos realizados por los católicos no fue muy visible, a excepción de Alemania y Bélgica, donde los sindicatos católicos confesionales o aconfesionales ejercieron un peso determinante en la evolución de las condiciones de la clase obrera. En otras latitudes las masas tuvieron más confianza en el verbo socialista, que así pudo desempeñar el papel más importante en la lucha por la justicia social. La esterilidad parcial del movimiento católico deriva de su situación de minoría y de las grandes dificultades que encontró en los propios católicos conservadores y en los socialistas. A pesar de todo, en una perspectiva más amplia la eficacia de las polémicas y de las iniciativas fue mayor de cuanto pueda parecer a primera vista y se advirtió sobre todo en dos niveles: en la difusión de las ideas cristianas incluso entre los no católicos (a quienes no agrada confesar esta influencia, que, por otra parte, está en mu-

[38] Cf. «Il Cittadino di Brescia», 10-11 de marzo de 1884: «La influencia que (las asociaciones obreras imbuidas de espíritu anticristiano) van alcanzando entre la población italiana, demuestra hasta qué punto resulta hoy necesario agrupar a los obreros católicos en asociaciones que tengan como base los más sanos principios». El mismo periódico mantiene el 6 de mayo de 1901: «No hay tiempo que perder. Hay que contrarrestar las leyes socialistas con leyes católicas..., el único dique frente a la invasión socialista es la organización cristiana».

[39] P. Droulers, *Il Cattolicesimo e la questione sociale contemporanea*, en *Studio e insegnamento della storia* (Roma ^{2}1965) 34.

chos casos bien documentada) y en la formación gradual de una conciencia católica nueva, abierta a las nuevas exigencias de la justicia y preocupada por la reconquista religiosa de las masas utilizando medios y sistemas distintos de los usados en un principio.

Resulta obligado reconocer que si bien los católicos no fueron ajenos al nacimiento de un nuevo orden social basado en una mejor comprensión de la dignidad de la persona humana, es cierto que llegaron con cierto retraso y que, debido a un complejo de inhibiciones, no supieron sacar de su propia fe la carga pacífica y revolucionaria, a la vez que el marxismo ha sabido derivar de la conciencia de representar los intereses de los proletarios oprimidos y de la solidaridad de clase. Ha sido el socialismo y no el cristianismo la fuerza decisiva en la conquista de una mejor justicia social. A ello precisamente se debe el que el progreso económico-social haya significado un motivo más de distanciamiento entre la Iglesia católica y el mundo moderno.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

1) Es siempre útil la lectura de los documentos citados como fundamentales, desde el *Manifiesto del Partido comunista* a los diversos textos del magisterio pontificio. 2) Hoy vuelve a ser actual como estímulo de saludables reflexiones el escrito de A. Sorel *Réflexions sur la violence* (París 1921). 3) Pueden examinarse las alusiones a la cuestión social contenidas en los escritos de los católicos liberales (Rosmini, Balbo, Lambruschini...) y de los intransigentes de la primera mitad del siglo XIX (cf. *150 anni di movimento operaio cattolico*, 384, 385, 400). Los sufrimientos del proletariado suelen atribuirse de forma un tanto simplista al Liberalismo, a la Ilustración, a la Revolución del 89 e incluso al protestantismo. La consabida tendencia de descubrir el juego de las causas remotas impide a estos pensadores hacer un análisis de los factores más próximos. 4) Pueden examinarse los argumentos empleados en pro y en contra del sindicalismo en el opúsculo de Rutten citado anteriormente, en los artículos de la «Civiltà Cattolica» indicados en la nota 29 y en el artículo de S. Talamo *La questione sociale e i cattolici*, en «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline affini», febrero 1896, 195-224.

5) Un estudio muy instructivo podría resultar del parangón, a nivel local, entre las posturas contemporáneas ante los mismos problemas por la prensa católica y la socialista. Cf. los dos ejemplos del «Avamposto» y del «Frustino» citados en la nota 14, que podrían multiplicarse a placer. Cabe confrontar la «Critica sociale», expresión de la mentalidad socialista italiana, fundada en 1892, con la «Civiltà Cattolica», la «Rasegna Nazionale» o la «Rivista internazionale di studi sociali». El mismo parangón puede hacerse referido a otros países. 6) Se puede estudiar la evolución de algunos conceptos, como el de clase o el de sindicato (cf. el estudio de G. Corna Pellegrini, citado en la nota 1), o examinar la personalidad de los grandes exponentes del movimiento social católico desde Toniolo (E. da Persico, Milán ^{2}1939) a Ketteler (F. Vigner, Munich 1924), a Harmel (J. Guitton, París 1927) o a Vogelsang (J. Allmayer Bech, Viena 1951).

7) Finalmente, vale la pena examinar críticamente los juicios marxistas sobre el movimiento católico y sobre la encíclica *Rerum novarum*. Cf. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia* (Roma 1953) 74-75, 239-243: «La *Rerum novarum* es un documento antisocialista; carece completamente de un análisis siquiera sea sumario del mecanismo de producción; la propiedad privada se funda en un dato elevado de hecho a principio absoluto; la intervención de los católicos sólo se explica como un intento de contrarrestar el socialismo; merced a la ambigüedad y a su demagogia pudo aparecer como un documento progresista cuando en realidad es fuertemente conservador. Fundamental-

mente no fue más que un juego táctico del que se sirvió la Iglesia brillantemente». Véanse también los ásperos juicios del «Manifiesto» sobre el «socialismo feudal», «mitad gremio y mitad payasada..., incapaz de entender la marcha de la sociedad moderna», aliado con el cristianismo, que fácilmente toma un cierto matiz socialista: «el agua bendita con la que el cura bendice el desprecio de los aristócratas».

8) Para la recta interpretación de la encíclica *Quadragesimo anno* y para conocer cómo «nacen» los documentos pontificios y los equívocos que de ahí se derivan es de gran importancia el artículo de O. Nell Breuning *Octogesimo anno*, en «Stimmen der Zeit», 187 (1971) 289-296; el autor narra cómo redactó lo esencial de la encíclica y refuta la interpretación que suele darse a propósito de las corporaciones.

LA IGLESIA EN LA EPOCA DEL TOTALITARISMO

LA IGLESIA FRENTE AL NACIONALISMO Y AL TOTALITARISMO [1]

1. *Nacionalismo y Totalitarismo: génesis y carácter*

El ideal nacional, que durante el siglo XIX había representado una de las fuerzas más eficaces de toda la historia europea, experimentó a partir del año 1870, al menos en Italia, Francia y en Alemania después de

[1] *Bibliografía:* A) Puede verse, a parte de las obras generales sobre los diversos pontífices, como F. Vistalli, *Benedetto XV* (Roma 1928), especialmente 141-235, cf. L. Salvatorelli, *Pío XI e la sua eredità pontificale* (Turín 1939; síntesis eficaz, aunque le falta la objetividad que nace de una mayor distancia de los acontecimientos); M. Bendiscioli, *La politica della S. Sede 1918-1938* (Florencia 1939); J. Schmidlin, *Päpstgeschichte der neuestenzeit*, IV (Munich 1939), especialmente 64-115, 193-226, 258-309; véase también F. Engel Janosi, *Oesterreich und Vatikan*, II (Graz-Viena 1958); F. Engel Janosi, *Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Keisern 1804-1918* (Viena 1964); *Pio XI nel trentesimo della morte* (Milán 1969), especialmente 511-680: estudios de O. Giacchi, A. Martini, H. Jedin, A. Latreille, G. Palazzini, P. Modesto sobre la política de Pío XI en Italia, Francia, Alemania y otras partes.

B) Sobre los orígenes del nacionalismo y del Totalitarismo, sobre sus causas y rasgos esenciales, cf. G. Volpe, *L'Italia in cammino* (Milán 1927) 96-97, 152-156; B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo XIX* (Bari 1932) 254-263; A. Rocco, *Scritti e discorsi*, 3 vol. (Milán 1938); M. Vaussard, *Histoire de l'Italie contemporaine* (París 1950); F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1898*, I. *Le premesse* (Bari 1951) 1-179; H. Kohn, *L'idea di nazionalismo* (Florencia 1956); B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* ([12]Bari 1959) X, 269-272; XI, 289-305; M. Vaussard, *De Pétrarque à Mussolini. Evolution du sentiment nationaliste italien* (París 1961); F. Chabod, *L'idea di nazione* (Bari 1961); J. Eppstein, *The Totalitarian State*, en la obra colectiva *Church and State* (Londres 1936); S. Pannunzio, *Teoria generale dello Stato fascista* (Padua 1939); A. Messineo, *Monismo sociale e persona umana* (Roma 1954); G. Ritter, *Europa und die deutsche Frage. Betrachtungen über die geschichtliche Eigenart des deutschen Staatsdenkens* (Munich 1948); O. Barié, *Les nationalismes totalitaires*, en *L'Europe du XIX^e et du XX^e siècle*, III. *1914-aujourd'hui* I (Milán 1964) 155-229; en el mismo lugar ulterior y extensa bibliografía; H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (Milán 1967); G. L. Mosse, *Le origini culturali del terzo Reich* (Milán 1968).

la caída de Bismarck, una fuerte evolución, perdiendo aquel carácter unitario y universalista—cuyo ejemplo típico puede ser Mazzini—que en la primera parte del siglo había hermanado a los pueblos que anhelaban su independencia, y degenerando en un culto exaspe-

C) Sobre la actitud de los católicos ante el nacionalismo y la guerra, L. Sturzo, *Popolarismo e fascismo* (Turín 1924); P. M. Arcari, *L'elaborazione della dottrina politica nazionale fra l'unità e l'intervento (1870-1914)*, 3 vol. (Florencia 1934-39; especialmente I, 123ss., 315ss.; II, 865ss.); *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale* (Roma 1963; fundamental para conocer la actitud con respecto a la guerra); R. Webster, *La Croce e i fasci* (Milán 1964) 46ss.; F. Gaeta, *Nazionalismo italiano* (Nápoles 1965; especialmente 27-28); L. Ganapini, *Il nazionalismo cattolico e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914* (Bari 1969).

D) Sobre la *Action Française* son fundamentales los volúmenes colectivos *Pourquoi Rome a parlé, Comment Rome est trompée, Clairvoyance de Rome;* también los diversos artículos de «Études» y de la CC (cf. el elenco en EC, *Action Française*). Cf. igualmente N. Fontaine (pseudónimo de L. Canet), *Saint-Siège, «Action Française» et Catholiques integraux* (París 1928; importante, sobre todo, por los documentos que publica, que deben interpretarse críticamente; identifica *Action Française* e integrismo); E. Weber, *L'Action Française* (París 1962); A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París ²1965) 760-795; J. Fabrègues, *Charles Maurras et son Action Française* (París 1966; Weber, como americano, se muestra más distante, pero se basa fundamentalmente en informes de la policía, lo que ofrece tantas ventajas como desventajas; Fabrègues es un ex colaborador de Maurras y conoce el movimiento desde dentro).

E) Sobre la actitud de la Iglesia frente al fascismo entre 1922 y 1943: una buena bibliografía en F. Fonzi, *Stato e Chiesa*, en *Nuove Quest. di st. d. Ris. e d. Unità d'Italia*, II (Milán 1961) 325-389; bibliografía en 372-389, y para el período 1915-29, 384-389. Cf. especialmente G. Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia* (Roma 1953) 370-528; L. Salvatorelli-G. Mira, *Storia d'Italia nel periodo fascista* (Turín 1964; fundamental por la documentación y la síntesis, punto de vista liberal); G. de Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*. II. *Il Partito Popolare italiano* (Bari 1966); F. Margiotta Broglio, *Italia e la S. Sede dalla grande guerra alla conciliazione* (Bari 1966); P. Scoppola, *La Chiesa e il fascismo durante il pontificato di Pio XI*, en *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea* (Bolonia 1966) 362-420. Diversos artículos y documentos de notable interés en P. Scoppola, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia* (Bari 1967) 433-838.

rado de la fuerza y de la violencia con claras intenciones imperialistas. Esta transformación estuvo determinada por diversos factores. El nacionalismo es ante todo la consecuencia de la concepción hegeliana del

F) Sobre los Pactos Lateranenses, cf., además de las obras ya citadas de Candeloro, Salvatorelli, De Rosa y Scoppola, algunas páginas de A. C. Jemolo en la obra clásica *Chiesa e Stato in Italia...*, 634-659. Una reseña bibliográfica sobre los Pactos Lateranenses hasta el 11-II-1934 en «Il diritto eclesiastico» (1934); amplia documentación de la parte italiana en *I documenti diplomatici italiani*, VII serie, 6 vol. 31-X-1922 a 23-IX-1928 (Roma 1952-1957); M. Missiroli, *Date a Cesare* (Roma 1929); C. A. Biggini, *Storia inedita della Conciliazione* (Milán 1942); V. E. Orlando, *Su alcuni miei rapporti di governo con la S. Sede* (Milán ²1944); A. Giannini, *Il cammino della Conciliazione* (Milán 1946); F. Pacelli, *Diario della Conciliazione* (Ciudad del Vaticano 1959; fundamental); A. Martini, *Studi sulla questione romana e la Conciliazione* (Roma 1963; fundamental, sobre todo, por la documentación relativa a 1931 y a 1938-39); R. Webster, *La Croce e i fasci. Cattolici e fascismo in Italia* (Milán 1964; tr. del inglés, Standford, California 1960; importante); F. Fonzi, *Documenti per la storia dei patti Lateranensi. Due relazioni di Domenico Barone del 1928*, en RSCI 19 (1965) 403-435. El texto de los pactos, en LG, 896, EM, 428-492; Scoppola, *op. cit.*, 595-622. Cf. también *Stato e Chiesa* (número de la revista «Ulisse», 11, V, fasc. 31, 1958), con artículos de A. C. Jemolo, E. Tagliacozzo, P. Alatri, G. Conti, M. Benedetti, C. Falconi y otros, que exponen el punto de vista radical con las acostumbradas críticas al sistema concordatario y el concordato de 1929 de forma clara y precisa.

Muchos documentos importantes relativos tanto a las negociaciones como a la polémica posterior, en P. Scoppola, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia* (Bari 1967) 555-666; discursos de Croce y de Mussolini y réplicas del Papa.

G) Sobre la Iglesia en España, cf. R. Menéndez Pidal, *Los españoles en la Historia* (Madrid ²1950); R. Aubert, *Le concordat espagnol*, en «Revue Nouvelle» 18 (1953) 434-445; visión histórica equilibrada; E. F. Regatillo, *Sobre el nuevo concordato entre la Santa Sede y el Estado español*, en «Razón y Fe» 148 (1953) 117-127, apologético; A. Blanch, *Le concordat entre la Saint Siège et l'Espagne*, en «Nouvelle Revue Théologique» 76 (1954) 506-523, exégesis acrítica del texto del concordato; J. Lecler, *Le concordat espagnol de 1953*, en «Études» 280 (1954) 108-115, observaciones críticas; Ubieta, Reglá, Jover, Seco Serrano, *Introducción a la Historia de España* (Barcelona ²1956); G. Brenan, *The Spanish Labyrinth* (Cambridge 1960); H. Thomas, *The Spanish Civil War* (Londres 1961; trad. espa-

Estado ético, encarnación del espíritu absoluto, desligado de toda forma trascendente, fuente de todos los derechos y superior a la persona. Como decía en 1919 un notable jurista italiano de extrema derecha, Alfredo

ñola: *La guerra civil española*, París 1962); A. Montero, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-39* (Madrid 1961); E. F. Regatillo, *El concordato español de 1953* (Santander 1961; estudio jurídico fundamental); A. Menchaca, *Ayer, hoy y mañana. Ensayos de Historia contemporánea* (Barcelona 1962); P. Laín Entralgo, *La generación del 98* (Madrid ^{5}1963); J. de Iturralde, *El catolicismo y la cruzada de Franco*, 3 vol. (Viene 1960-65); G. Jackson, *The Spanish Republic and the Civil War* (Princetown 1965); M. Tuñón de Lara, *La España del siglo XX, 1917-1939* (París 1966); R. Carr, *Spain 1809-1939* (Oxford 1966); M. Gallo, *Histoire de l'Espagne franquiste* (París 1969; bibl. en 466-473).

H) Sobre los conflictos entre la Santa Sede y el fascismo después de 1929, cf., además del trabajo de A. Martini, ya citado, G. dalla Torre, *Azione cattolica e fascismo. Il conflitto del 1931* (Roma 1945); R. de Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* (Turín 1961).

I) Sobre la situación religiosa de México, cf. especialmente Portes Gil, *La labor sediciosa del clero mexicano* (Madrid 1935; punto de vista netamente anticlerical); W. Person, *Mexican Martyrdom* (Nueva York 1936); C. F. Howard, *Revolution to Evolution* (Londres 1962); R. Vernon, *The Dilemma of Mexico's Development* (Cambridge, Mass. 1963); F. R. Brandeburg, *The Making of the Modern Mexico* (Prentice-Hall Inc. s. d., especialmente 166-204); cf. también J. Lloyd Mechan, *Church and State in Latin America* (Chapel Hill ^{2}1966) 380-416.

L) Sobre la postura de la Iglesia ante el nazismo y sobre el concordato de 1933, dos buenas reseñas bibliográficas sobre la actitud de los católicos alemanes son las de H. Müller, *Zur Behandlung des Kirchenkampfes in der Nachkriegs-literatur*, en «Politische Studien» 12 (1961) 474-481, y de E. Collotti, *I cattolici tedeschi e il nazionalsocialismo*, en «Studi storici», 6 (1965) 127-158; un poco unilateral. Cf. también un panorama de conjunto de los problemas en J. Nobecourt, *Les catholiques allemands en face de leur passé*, en «Études» 322 (1965) 788-808; J. Neunhaüser, *Kreuz und Hakenkreuz*, 2 vol. (Munich 1964; católico, fundamental por su documentación, criticado por los criterios de selección que ha empleado y por la falta de matices: tesis de oposición unánime al nazismo); M. Maccarrone, *Il nazionalsocialismo e la Santa Sede* (Roma 1947); R. Jestaadt, *Das Reichkonkordat vom 20. Juli 1933 in der Nationalsozialist Staats- und Verwaltungpraxis unter besonderer Berücksichtigung des Artikels 1*, en «Archiv für Katholisches Kirchentecht» 124

Rocco, la persona es únicamente «órgano de la nación, instrumento, medio para los fines nacionales..., elemento transeúnte e infinitesimal de la nación, célula del organismo nacional», mientras que la nación por su

(1949-50) 335-430; H. Hermelink, *Kirche im Kampf. Dokument des Widerstands und des Aufbaus der Evangelischen Kirche Deutschlands* (Tubinga 1950); A. Wynen, *L. Kaas* (Tréveris 1953); E. Vermeil, *L'Allemagne contemporaine*, II, 1918-1950 (París 1957); J. Rovan, *Le catholicisme politique en Allemagne* (París 1956); H. J. Becker, *Zur Rechtsproblematik des Reichskonkordat* (Munich ^{2}1956; estudio esencialmente jurídico, sobre todo sobre la necesidad preexistente del concordato); H. Groppe, *Das Reichskonkordat vom 20. juli 1933* (Colonia 1956); E. Deuerlein, *Das Reichskonkordat* (Düsseldorf 1956); C. Ottenga, *Il concordato tra la S. Sede e la Germania del 20 luglio 1933* (Ciudad de Castelo 1960); *Das Ende der Parteien 1933* (Düsseldorf 1960); especialmente R. Morsey, *Die Deutsche Zentrumspartei;* K. Schwend, *Die Bayerische Volkspartei;* los artículos de R. Leiber en «Stimmen der Zeit» 167 (1960-61) 213-223, 169 (1961-62) 417-426; E. W. Böckenförde, *Der Deutsche Katholizismus im 1933*, en «Hochland» 53 (1960-61) 215-239; réplica de K. Bucheim, ibid., 497-515; contrarréplica de E. W. Bökkenförde, ibid., 54 (1961-62) 217-245; C. Gordon Zahn, *German Catholic and Hitler's War* (Nueva York 1962; católico, fuertemente crítico contra la actitud de la jerarquía alemana); H. Müller, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Dokumente 1930-1935* (fundamental); H. Lutz, *Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914-1925* (Munich 1963; estudia también la génesis del nazismo y la postura inicial de los católicos; ed. ital., Brescia 1970); H. Rothfels, *L'opposizione al nazismo* (Bolonia 1964); G. Lewy, *The Catholic Church and Nazy Germany* (Londres 1964); A. Martini, *Il cardinale Faulhaber e l'enciclica «Mit brennender Sorge»*, en AHP 2 (1964) 302-320; F. Zippel, *Kirchenkampf in Deutschland 1933-1945. Religionsverfolgung und Selbsbehauptung der Kirchen in der nationalsozialistischen Zeit* (Berlín 1965); D. Albrecht, *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichregierung*, I, *Von der Reichskonkordat bis zur Enziklika «Mit brennender Sorge»* (Maguncia 1965; fundamental); W. Adolph, *Hirtenamt und Hitlerdiktatur* (Berlín 1965); G. Lajolo, *I concordati moderni* (Brescia 1968) 379-447.

M) Sobre la política de la Santa Sede durante la Segunda Guerra Mundial, cf. *Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondial*, editado por P. Blet, R. A. Graham, A. Martini, B. Schneider, hasta ahora 5 vol. (Ciudad del Vaticano 1965-69). Véanse a este propósito las reseñas bibliográ-

parte «tiene una tarea que cumplir: la de perfeccionarse y desarrollarse... El nacionalismo es, así, una doctrina de deber y de sacrificio: deber de la nación de cumplir su misión para con la humanidad; deber del individuo de dar cuanto tiene, sus bienes, su actividad, su vida, por la nación de la que es la célula y el órgano» [2]. Desde otro punto de vista, el nacionalismo puede ser considerado como el fruto de las tendencias literarias existentes en Italia y en otras partes a principios del siglo XIX, el decadentismo y el futurismo, que

ficas de A. Pincherle, en «Riv. d. st. e lett, religiosa» 4 (1968) 55-133; V. Conzemius, en RHE 63 (1968) 437-503, 868-948; D. Veneruso, en RSCI 22 (1968) 506-553.

N) Sobre la validez actual de la solución concordataria en general: el problema, vivísimo políticamente hablando y discutido frecuentemente a nivel periodístico, queda poco menos que ignorado a nivel científico en los manuales de derecho público eclesiástico y en los tratados *De Ecclesia*. Alguna alusión se encuentra en los estudios relativos a la declaración conciliar sobre la libertad religiosa que, como es sabido, abre nuevas perspectivas a este respecto, y asimismo, en la reciente historiografía. A nivel periodístico, pero con observaciones de notable interés para una ulterior profundización científica, cf. «Questitalia», n. 84-86, marzo-junio 1965, enteramente dedicado a este tema; a un nivel más elevado, cf. S. Lener, *L'ordine dello Stato e l'ordine della Chiesa: dal Vangelo all'art. 7 della Costituzione italiana* (Roma 1958; extracto de la CC 1958, III, 34-49, 350-364, 463-468); id., *Sulla revisione del Concordato*. I. *Premesse storico-dottrinali* (ibid. 1969) II, 432-446; III, 9-21; IV, 215-227. Cf. también las declaraciones hechas por los diversos partidos a la Cámara de Diputados en las sesiones del 4 y del 5 de octubre de 1967 sobre la validez del sistema concordatario ante la situación italiana, en *Atti parlamentari*, y en «Il diritto ecclesiastico» 80 (1969) 64-113. Cf. *Studi per la revisione del concordato*, preparados por la cátedra de Derecho Canónico de la Universidad de Roma (Padua 1970) espec. 3-22; P. A. d'Avack, *Rilievi preliminari sulla riforma del concordato lateranense* (... 3. *Ragioni di essere e funzioni dell'istituto concordatario nel tradizionale sistema costantiniano dei rapporti fra Chiesa e Stato;* 4. *Suo superamento nell'attuale sistema democratico e logica di una sua abrogazione;* 5. *Inattualità odierna di una simile riforma radicale in Italia...).*

[2] A. Rocco, *Scritti e discorsi politici*, II (Milán, 510: *L'ora del nazionalismo*, publicado ya en 1919). Sobre A. Rocco, cf. P. Ungari, *Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo* (Brescia 1963).

tiene en Nietzsche, en D'Anunzio, Oriani, Corradini, Maurras y Daudet sus precursores y sus héroes: la búsqueda prevalece sobre la posesión, la potencia sobre el acto, la fuerza renovadora sobre las leyes escritas, las naciones jóvenes sobre las viejas y decadentes [3]. No hay que olvidar, finalmente, la influencia del capitalismo, siempre a la búsqueda de nuevos mercados y nuevas fuentes de materias primas. Al capitalismo le ofrece Enrico Corradini un instrumento utilísimo, el mito de los «países proletarios», exuberantes de población y pobres en recursos, encaminados fatalmente a la lucha contra las «naciones plutocráticas», preocupadas sólo de sus propios intereses: un nuevo mito que justifica guerras declaradas no por una necesidad objetiva, sino por la ambición del capital, y cuyas consecuencias acaban pagando, como siempre, las clases menos acomodadas.

El nacionalismo tomó formas diversas en los distintos países, pero por todas partes fue transformando el amor a la patria en culto idolátrico a la patria, que envuelve el Estado con una autarquía espiritual y material, considera la coexistencia pacífica como una utopía, fomenta el desprecio hacia los otros pueblos, agudiza peligrosamente las cuestiones de prestigo y tiende a concebir la política internacional sobre la base de la violencia.

Sobre el nacionalismo de principios del siglo XX, que constituyó uno de los factores principales de la Primera Guerra Mundial, se injertó en el ventenio su-

[3] Cf. el *Manifiesto del Futurismo:* «Queremos cantar el amor al peligro, la energía como costumbre, la temeridad. El coraje, la audacia y la rebeldía serán los elementos esenciales de nuestra poesía. Queremos exaltar el movimiento agresivo, el insomnio febril, el paso de marcha, el salto mortal, la bofetada y el puño. No existe belleza superior a la de la lucha. Ninguna obra que no sea agresiva podrá ser una obra maestra. Queremos glorificar la guerra—higiene del mundo—, el materialismo, el patriotismo, el gusto destructor de los libertarios, las ideas hermosas por las que se muere y el desprecio hacia la mujer». El *Manifiesto* fue publicado por Marinetti en Francia, en el «Figaro» del 20 de febrero de 1909.

cesivo el Totalitarismo. A las causas antes mencionadas habría que añadir la desconfianza creciente hacia el régimen liberal que, aunque ya existía antes de 1914 por la degeneración del sistema parlamentario en parlamentarismo y por la inseguridad de las clases dirigentes, bien secundadas por el capital, al surgir la cuestión social, se acrecentó después de 1918 debido a la crisis económica general, agudizada de nuevo por los años treinta, por las amarguras de vencedores y vencidos, por el paso tan difícil de las estructuras bélicas a las pacíficas y por el lento y difícil restablecimiento del orden interior. La falta de confianza en las democracias, la fuerza de las masas, la necesidad de nuevos Césares son algunos de los motivos dominantes de *La Decadencia de Occidente* (1918) de Oswald Spengler. El miedo al socialismo, del que por aquellos años se va definitivamente el comunismo, generalizado no sólo entre la burguesía y en muchos católicos, incapaces de captar los motivos válidos de la protesta de las masas y la eficacia a largo plazo de una política de amplias reformas sociales, y sobre todo en el capitalismo agrario e industrial, ansioso de conservar su predominio económico y político, amenazado por las nuevas fuerzas, aumentó en sectores cada vez más vastos de la opinión pública, en Italia, en Alemania, en España y en otras partes, la convicción de que únicamente un régimen autoritario podría solucionar la crisis del Estado y de la sociedad.

Por otra parte, la victoria de los partidos totalitarios se vio facilitada como causa próxima por el apoyo económico del capitalismo, el apoyo político de los estamentos militares, la violencia de los grupos de acción y el poder de sugestión de sus líderes. Este proceso se verificó de forma bastante semejante en Italia por los años veinte, en Alemania en los años treinta y en España un poco después. En los dos primeros países podemos distinguir dos fases sucesivas, caracterizadas, respectivamente, por la violencia y la legalidad formal. La fuerza permitió al partido ganar terreno y

convencer a los responsables de que se le confiase el gobierno: la transformación de las estructuras estatales con el vaciamiento gradual de las instituciones democráticas y su sustitución por un régimen autoritario se verificó, por el contrario, por caminos aparentemente legales, gracias a los plenos poderes que los nuevos gabinetes, fascista y nacionalsocialista, habían arrebatado ante el miedo a lo peor a los partidos democráticos, entre los que estaban no sólo los populares de Italia, guiados por Luigi Sturzo, y el *Centro* de Alemania, que capitaneaba Mons. Kaas, sino también los viejos liberales.

El resultado final fue diverso según los países. En Alemania el totalitarismo asumió formas extremas, racistas e imperialistas, inspiradas ampliamente en la obra de Rosenberg *El mito del siglo XX* y en el *Mein Kampf* de Hitler, que pronto se manifestaron en la esterilización de los minusválidos y los enfermos mentales (ley del 20 de julio de 1933), en la eliminación física del ala radical del partido y de la oposición de la derecha (junio de 1934), en las diversas disposiciones antisemitas hasta la *semana de los cristales* (noviembre de 1938, con asesinatos de judíos, incendios y saqueos de sus propiedades), en la eutanasia aplicada en gran escala a los enfermos y en la tragedia final de 1939-45. En Italia la práctica fue generalmente más moderada que la teoría, pero la pérdida de las libertades políticas no se vio compensada por la solución de los problemas socio-económicos que venían pesando sobre el país. En España y Portugal el fascismo significó sustancialmente la victoria de las fuerzas conservadoras y filomonárquicas.

De todas formas, el Estado totalitario aceptó la concepción nacionalista de la subordinación del individuo al Estado y de la absoluta independencia de éste con respecto a cualquier ley trascendente; extendió su intervención a todos los sectores de la vida humana, privada y pública, hasta dictar leyes de gramática, de arte y de modas; se apoyó en el mito de la nación y de

la raza y desarrolló hasta la caricatura el culto al jefe del partido *(Führersprinzip)*. En Alemania y en Italia el partido justificó su imperialismo con la concepción darwiniana de la selección de la especie aplicada a los pueblos, acabando por llevar a Europa al borde del suicidio [4].

Otro signo tuvo en Rusia la génesis del totalitarismo y también sus características fueron diversas. La guerra, la corrupción, la incapacidad de las clases di-

[4] No es éste el momento de profundizar en el examen de los orígenes del fascismo en Italia y en otros lugares. Nos limitaremos a aludir apenas a las interpretaciones de la historiografía contemporánea: la tesis del fascismo como una enfermedad moral de Europa, como una crisis espiritual que constituye un paréntesis en la evolución europea, como un período íntimamente ajeno a las tradiciones y aspiraciones italianas, como el *Antirisorgimento* (Croce, Salvatorelli y, para el nazismo, Huizinga, Meinecke, Ritter, Golo Mann, Kohn...); la tesis del fascismo como desarrollo histórico retardado de los países donde se desarrolló, es decir, de taras psicológicas y políticas de estos países que habrían conducido fatalmente al fascismo, que constituiría así no un paréntesis, sino una *revelación* (Gobetti, Salvemini, Valeri, Vermeil, Vierek, Mack Smith y, en sentido análogo, pero opuesto, Volpe, para quien el fascismo revela las virtudes auténticas de estos pueblos); la tesis del fascismo como esfuerzo supremo del capitalismo por bloquear la promoción de las clases trabajadoras (Labriola y toda la escuela marxista, representada en Italia por Gramsci, Candeloro, Alatri). Las tres tesis son tenidas hoy por insuficientes y no ha sido mejor acogido el intento de hacer una síntesis de ellas. El fascismo se afirmó más que nada como consecuencia del rápido proceso de transición de una sociedad de masa en los países donde se verificó semejante transición en circunstancias particulares de retraso, debilidad y anormalidad económica y política. Cf. N. Valeri, *Sulle origine del fascismo*, en *Questioni di storia contemporanea*, III (Milán 1953) 753-759; L. Valiani, *Il problema politico della nazione italiana*, en *Dieci anni dopo, 1945-1955* (Bari 1955) 4ss.; P. Alatri, *Le origini del fascismo* (Bolonia 1961); N. Valeri, *La marcia su Roma*, en *Fascismo e antifascismo, 1918-1936*, I (Milán 1962) 104; L. Salvatorelli, *Storia d'Italia nel periodo fascista* (Turín [4]1964); y, sobre todo, R. de Felice, *Le interpretazioni del fascismo* (Bari 1969; con amplia discusión de todo el problema y rica bibliografía). Sobre los orígenes del nacionalsocialismo, cf. *Le origini storiche del nazionalsocialismo*, en *Questioni di st. cont., cit.*, III, 17-73 y las obras de Meinecke, Ritter, etc., *cit.* por R. de Felice, *op. cit.*, 30-35.

rigentes no fueron más que la ocasión de la revolución que venía ya madurando desde hacía siglos debido al atraso político y económico del Estado, anclado en muchos aspectos todavía en el régimen feudal. Después de la fase heroica del comunismo (1917-21), parangonable en muchos aspectos a los años 1789-95 de Francia, y después del período de transición dominado por la figura de Lenin (1921-24), la era estaliniana vio la transformación de Rusia en un país industrial y su expansión por gran parte de la Europa oriental. Si en política exterior la Rusia soviética continuó con otra etiqueta el imperialismo de los Zares, en política interior el comunismo ha significado una mejora efectiva de las condiciones de vida de las masas, sacrificadas antes por el régimen de privilegio. En esto se distinguió el totalitarismo soviético del de la Europa occidental, que nació y se mantuvo merced al apoyo de las clases privilegiadas. Pero estos innegables resultados positivos hubo que pagarlos con el sacrificio completo de la libertad y con una durísima lucha contra toda clase de religión, muy superior a la que pudo registrarse en otros países y bajo signos muy diversos.

2. *La reacción de los católicos: compromiso*

a) En general.

En esta situación nueva, ante los nuevos ídolos y los nuevos fermentos, ante las nuevas fuerzas en juego, ¿qué postura tomó la Iglesia, es decir, la jerarquía por un lado y el laicado por otro? Anticipando ya lo que iremos diciendo en las páginas siguientes, podemos afirmar que la Iglesia, después de haber reaccionado con extrema energía contra el régimen liberal, hasta el punto de ignorar en diversas ocasiones sus innegables aspectos positivos, siguió frente al Totalitarismo una línea completamente distinta. Si ante el Totalitarismo de izquierda la oposición de la jerarquía y de la gran mayoría de los fieles ha sido siempre neta y constante, con respecto al fascismo en sus diversas formas ha se-

guido la Iglesia una línea ondulante, pasando de intentos de compromiso y, dentro de ciertos límites, de instrumentalización religiosa de las fuerzas políticas, realizados, sobre todo, a través del instrumento clásico que es el concordato (cada vez más frecuente en estos años) a una creciente oposición teórica y práctica, una vez que se ha revelado ilusorio el compromiso y que ha violado el Totalitarismo tranquilamente los derechos fundamentales del hombre.

Esta conclusión general es hoy bastante común, pero quedan aún abiertos varios interrogantes. ¿Cuál es la extensión, cuantitativa y sobre todo cualitativa, de la flexión que indudablemente se operó frente al nacionalismo? ¿Cuáles fueron sus últimos motivos? ¿Claudicaciones ante tesis que, bajo una apariencia cristiana, que podía engañar a los espíritus menos avisados, se oponían radicalmente al mensaje evangélico? ¿Preocupación por no inhibirse ante la suerte del propio país y por reconciliar una vez más el catolicismo con el mundo moderno? ¿La postura cambiante ante el Totalitarismo de derechas y de izquierdas y la evolución de la política vaticana con respecto al fascismo estuvieron determinadas por razones interesadas, por la preocupación de asegurar, sobre todo, el propio éxito a costa de sacrificar derechos e intereses ajenos, o estaban inspiradas en necesidades prácticas, es decir, en la elección del mal menor, como tantas veces había ocurrido en la historia, o en la esperanza fundada de poder salvar valores absolutos contribuyendo así, por lo menos indirectamente, a la defensa de la persona humana? En una palabra, ¿utilitarismo de baja ley, política ajena al verdadero espíritu del evangelio, o afirmación valientemente cristiana de los principios intangibles?

Tratemos de analizar los aspectos esenciales de los distintos problemas en una síntesis más lógica que cronológica que examine las posiciones de los católicos ante el nacionalismo y el Totalitarismo. Simplificando un poco toda una actitud, de suyo necesariamente compleja, se puede afirmar que en un primer momento prevaleció la tendencia al compromiso y a la aceptación, mientras que en una segunda etapa se optó por la rigidez.

b) Ante el nacionalismo [5].

Ante la exaltación unilateral y excesiva de la patria, lo mismo que ante las guerras que se desencadenan en la primera mitad del siglo XX y que, a diferencia de las anteriores, tienden a convertirse en absolutas y totales, la gran mayoría de los católicos mantuvo un cierto equilibrio reaccionando contra el imperialismo y el nacionalismo, pero sin renegar por ello de la fidelidad al Estado. Este equilibrio aparece, ante todo, en las revistas intransigentes como la «Civiltà Cattolica» o su hermana francesa «Études», que en septiembre de 1914, mientras ocurría la batalla del Marne, en un lúcido artículo del P. Grandmaison, que aún conserva su valor, examinaba serenamente las responsabilidades de la guerra. Se podría, en todo caso, reprochar a estas publicaciones, especialmente a las de carácter más divulgativo, que algunas veces confundiesen el plano político con el religioso, complaciéndose en visiones apocalípticas, y que no pusiesen las bases de una política realista cristiana, contentándose con vagas afirmaciones de principios.

Pero no se podrá acusar de concesiones al nacionalismo a aquellos pastores que, ante los sufrimientos de su pueblo, invadido por ejércitos enemigos, continúan la tradición de los grandes obispos del siglo V y se prodigan en defensa de sus fieles, protestan contra las injusticias de los ocupantes y exhortan a esperar en el buen futuro de la patria: «Cuando en 1930 evoquemos los años de dolor 1914-1916—escribía el

[5] Al igual que en otras páginas, recogemos aquí episodios cronológicamente lejanos y no distinguimos demasiado entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, que, por supuesto, presentan caracteres fuertemente diferentes. El riesgo de este método lo compensa la claridad de la síntesis.

cardenal Mercier el 21 de julio de 1916, fiesta nacional belga, celebrada en plena ocupación enemiga— se nos presentarán como los más luminosos». «Usted encarna para nosotros a Bélgica ocupada...»: con estas palabras rinden los mismos alemanes homenaje a su firmeza, a su constancia y a su entrega al pueblo al evacuar Bélgica en octubre de 1918 [6]. Junto a Mercier habría que nombrar a otros muchos obispos, sobre todo polacos, que lo mismo durante la primera que durante la segunda guerra han sabido encarnar en sus peronas la fe católica y el amor a su propio pueblo. Recordemos únicamente al arzobispo de Cracovia, Mons. Sapieha, y al arzobispo ruteno de Leópolis, Mons. Andrea Szeptyckyi, quienes en sus cartas a Pío XII describen sin odio, pero con la mayor severidad, los horrores de la persecución bolchevique y nazista...

Es, sin embargo, innegable que, al lado de estas posturas equilibradas y hasta heroicas, vieron los primeros decenios del siglo XX otras actitudes. El nacionalismo ejerció una indudable seducción en muchos católicos, atraídos sobre todo por los aspectos más superficiales del movimiento, como la defensa del orden y de la autoridad, la necesidad del sacrificio por un ideal superior, la aspiración a una sólida unión entre el trono y el altar, la identidad de los adversarios (liberales y socialistas) y, sobre todo, la precisión de superar el complejo de inferioridad existente entre los católicos de los países donde había sido más gra-

[6] Sobre el cardenal Mercier, cf. D. J. Mercier, *Scritti e discorsi mentre dura la guerra* (Roma 1917; especialmente *Patriotismo a pazienzia; Lettera dei vescovi del Belgio ai vescovi di Germania*, etcétera); F. M. Ayence, *Correspondance de S. E. le card. Mercier avec le gouvernement général allemand pendant l'occupation, 1914-1918* (París-Bruselas 1919); G. Goyau, *Le cardinal Mercier* (París 1930); A. Simon, *Le cardinal Mercier* (Bruselas 1960); id., *Position philosophique du cardinal Mercier* (Bruselas 1962); E. Beaudin, *Le card. Mercier* (Tournai 1966). Aparte de los tres primeros libros, que son documentales, los otros tres son de divulgación.

ve el conflicto entre Iglesia y Estado: Alemania, Italia, Francia e Inglaterra [7].

Junto a las tintas nacionalistas que colorean muchas veces la devoción al Sagrado Corazón [8] y la utilización del culto de Juana de Arco por parte de la *Action Française*, hay que señalar en este contexto la hostilidad, general hasta nuestros días y sólo ahora en fase de superación, hacia la objeción de conciencia, considerada no por su referencia a la ley eterna, objetiva e inmutable, sino como una prueba peligrosa de subjetivismo y de anarquía [9], la gradual aproximación que se verifica en Italia en los primeros años del siglo XX entre muchos católicos y el movimiento nacionalista que, sinceramente o no, sin renegar de sus características esenciales, iba limando las tendencias anticlericales de sus orígenes, pero, sobre todo, el entusiasmo con que la mayoría de los católicos saluda-

[7] Cf. P. Scoppola, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea* (Bolonia 1966) 368. Por lo que respecta a Francia, recordemos que la creación del imperio colonial (en los años 80) fue obra de los radicales como Jules Ferry, que, al mismo tiempo, fueron elaborando la legislación anticlerical. Los católicos, en la oposición en cuanto se refería a la política colonial, quisieron, no obstante, mostrarse fidelísimos al ideal patrio (caso Dreyfus). No olvidemos, por lo demás, que la carrera militar era la única accesible a la aristocracia católica, prácticamente boicoteada por la masonería en otros sectores.

[8] Cf. sobre las desviaciones nacionalistas de la devoción hacia 1870, R. Aubert, *Il pontificatio di Pio IX* (Turín 1970) n.291. Recuérdese el himno al Sagrado Corazón, verdadera «Marsellesa» católica: «Si l'étranger sur nous s'avance, — si la patrie aime nos héros, — Coeur de Jésus, sauvez la France. — Protegez-nous dans les combats. — Dieu de clémence, — Dieu vainquer — Sauvez, suavez la France — par votre Sacré Coeur. — En vrai Français, pour Dieu, pour notre France — jusqu'à la mort, s'il faut, nous lutterons». Cf. también los cantos populares: «Catholique et Français, toujours».

[9] En la mayor parte de los tratados de moral publicados hasta ahora se mantiene la tesis tradicional, según la cual el individuo no está en condiciones de juzgar sobre la legitimidad de una guerra. Cf., por ejemplo, A. Boulanger, *La doctrine catholique* (Lyon 1955); P. Palazzini, *Dizionario di teologia morale* (Roma 1968: *Objeción de conciencia)*. Unicamente con el Vaticano II se opera un cambio de postura *(Gaudium et spes*, n. 79).

ron la expansión colonial y las fáciles justificaciones que dieron muchos de ellos a las guerras de conquista que se desarrollaban en países extraeuropeos. Desde Lavigerie, que veía en la conquista de Argelia una cruzada contra el Islam, hasta Dupanloup y Bonomelli, y desde el cardenal Maffi al cardenal Schuster encontramos la misma calurosa adhesión a las expediciones coloniales, que despertaban por entonces un entusiasmo casi general al que era muy difícil sustraerse [10].

[10] Cf. la oración fúnebre de La Moricière, pronunciada por Mons. Dupanloup: «Allez, allez bataillons français, planter la Croix à Hippone, chanter le Te Deum a Pekin, délivrer la Syrie et rendre enfin Constantinople à Jesus Christ. Mon patriotisme enthousiaste salue cette guerre juste. Honneur à l'armée d'Afrique!» (F. Dupanloup, *Oraison funèbre du général De la Moricière*, París 1865, 7).

Entre las raras afirmaciones contrarias en campo católico recordamos la de la «Civiltà Cattolica», que el 19-IV-1885 se planteaba desde un punto de vista superior: «La nueva Italia destroza en las dunas de Eritrea toda la máquina jurídica sobre la que ha fundamentado su existencia». Pero el mito nacionalista seguía fascinando a los católicos, como lo prueba la carta de Mons. Bonomelli a Baratieri, que partía hacia Africa, escrita desde Cremona el 11-XI-1887 (C. Bellò, *Geremia Bonomelli*, Brescia 1961, 285): «La guerra no tendría que ocurrir sobre la tierra y, sin embargo, a veces es necesaria y por desgracia los caminos de la civilización y del progreso los ha abierto el hierro y los ha regado la sangre. También ésta es una ley providencial». Cf. sobre la postura general de los católicos italianos en la primera campaña colonial italiana R. Battaglia, *La prima guerra d'Africa* (Turín 1958) 197, 211-213, 253-258: victorias y derrotas hermanaron por un momento en Italia al Estado y a la Iglesia. Para la actitud de los católicos durante la guerra de Libia, cf. G. de Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, I (Bari 1966) 538-550. Más vivo es el entusiasmo ante la guerra de Etiopía de 1936: «Sobre los campos de Etiopía la bandera de Italia pasea en triunfo la cruz de Cristo, rompe las cadenas de los esclavos, allana los caminos a los misioneros del evangelio... Paz y protección al ejército valeroso, que obedeciendo intrépidamente el mandato de la patria, abre al precio de la sangre las puertas de Etiopía a la fe católica y a la cultura romana» (I. card. Schuster, *Scritti*, Venegono 1959, 312-313. Discurso del 28-X-1936, pocos días después del comienzo de la guerra de Etiopía).

El mito nacionalista siguió exaltando a los católicos. Obsérvense las palabras escritas en 1946 por D. Massè, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano* (Alba 1946) 516: «No hubo nunca conquista colonial más legítima que la de 1936: pocas de las tierras conquistadas a los grandes Imperios coloniales inglés y francés tuvieron títulos tan grandes para su posesión como Italia sobre Etiopía, destinada a ella por su misma ubicación geográfica, por las largas fatigas y la sangre de sus misioneros, por sus exploradores, por sus pioneros y por sus soldados, por la vasta hipoteca instaurada en el desilusionante tratado de Uccialli y, sobre todo, por la conciencia tradicionalmente arraigada de ser la elegida por la Providencia para cumplir allí una misión de cultura religiosa y política. Esto es algo que los italianos de hoy no deberían olvidar». El mismo autor omitió esta frase en ediciones posteriores. Otros numerosos testimonios, en L. Ganapini, *op. cit. passim.*

Aún más interesante resulta la postura tomada por los católicos frente a la Primera Guerra Mundial, sobre todo en Italia, donde la polémica sobre la intervención duró más de un año, pero lo mismo en el resto de los países. A la mayoría neutralista por motivos religiosos, jurídicos y conservadores, se opuso, sobre todo después de la intervención, una fortísima corriente que no se limitaba a proclamar la lealtad para con el Estado y la convicción de poder obedecer, hasta yendo como «víctimas al matadero»—según la expresión de uno de los periódicos italianos más intransigentes: «L'Unità Cattolica»—, sino que profesaba un sincero entusiasmo por la causa de la propia patria, entusiasmo que se teñía a veces de tintas religiosas. Mientras que los franceses, empezando por el futuro cardenal Baudrillart, apoyaban en el interior y en el extranjero todas las razones para un entendimiento, algunos arzobispos alemanes, con Faulhaber a la cabeza—otro futuro cardenal—, seguidos en 1915 por un grupo de 76 intelectuales católicos alemanes, proclamaban la total y absoluta justicia de la causa de los imperios centrales. La propaganda francesa y alemana y más tarde la italiana, muy parecidas entre sí, aunque opuestas en la dirección hacia donde apuntaban, subrayaban la identidad de los intereses del propio país con los de la Iglesia. Y si uno de los notables del *Centro* alemán, Erzberger, afirmaba: «es más que

probable que sólo una Francia vencida encuentre el camino hacia la Iglesia», los otros presentaban el caso alemán como la antítesis del orden cristiano: ¡sólo una Alemania derrotada y humillada podía encontrar los caminos de la civilización! [11]. No menos frecuente era la exaltación del despertar religioso provocado por la guerra, exaltación que se hacía unas veces con tonos superficiales y románticos, otras con acentos pastorales, sinceros o interesados, y otras con pseudo-razonamientos sobre la fecundidad del sacrificio. Sencillos obispos italianos concordaban en este punto con moderados liberales, con excomulgados, como Murri, y con científicos, como Teilhard de Chardin, que ante lo de Verdún no pronunciaba una sola palabra de conmiseración por la matanza y sólo veía en la guerra la superación de las preocupaciones individuales, y con filósofos como Max Scheler, que en su obra *El genio de la guerra y la guerra alemana* veía en el conflicto un camino hacia Dios. Así se comprende la reacción negativa de gran parte de la opinión pública, incluso católica, ante el intento de mediación realizado por Benedicto XV en agosto de 1917, reacción que tuvo su expresión más clamorosa en la protesta de Sertillanges durante un sermón en la iglesia de la Magdalena de París: «¡Santidad, no podemos escuchar vuestras palabras de paz!» [12].

[11] *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, cit., 12, 321, 505, 536 y *passim*. Cf. también Carlos de Ausburgo a Benedicto XV, 4-X-1917 (F. Engel Janosi, *Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern, 1804-1918*, Viena 1964, 398): «Les intérêts du St. Siège se rencontrent à ce sujet avec les nôtres, vu qu'il s'agit de maintenir la pleine integrité de la première puissance catholique en Europe».

[12] *Benedetto XV, i cattolici..., passim* (véanse los informes de P. Scoppola, A. Prandi, A. Monticone, F. Traniello y otros). Cf. también P. Teilhard de Chardin, *La Nostalgie du front*, en «Études» 1914 y ahora en *Écrits du temps de la guerre*, 1916-19, 200-214, especialmente 211 y 213: «Aller en lignes... c'est monter dans la paix... A Verdun... j'ai noté souvent sur moi ce décollement dechirant et victorieux qui suivaient enfin la paix et l'exaltation dans le milieu surhumain où l'âme s'etait de nouveau

Pasados veinte años, con motivo de la Segunda Guerra Mundial, encontramos todavía tonos análogos no sólo en la jerarquía francesa y belga, sino entre los mismos obispos alemanes. Incluso los defensores más decididos de los derechos de la Iglesia y del hombre contra los atropellos del nazismo—como Faulhaber y Von Galen—siguieron exaltando en sus pastorales y escritos los motivos tradicionales del patriotismo, la *christliche Pflicht* (deber cristiano), el *Heldentum* (heroísmo) y la *Ehrentod* (muerte gloriosa). Von Galen, lo mismo que antes Mercier, aunque en diversa situación, parangonó la muerte en guerra con el martirio sufrido por la fe. En realidad, la mayoría de los católicos alemanes, a pesar de haber contado con individuos capaces de resistir hasta el martirio y con un episcopado que sostuvo una agotadora polémica con el régimen en lo referente a política interior, en política exterior se alineó a favor del nazismo dentro de un espíritu que fue oscilando entre la aprobación tácita y el entusiasmo moderado. Los objetores de conciencia católicos pudieron contarse con los dedos de la mano y tuvieron que afrontar las consecuencias heroicas de su actitud en total desacuerdo con la jerarquía [13]. No podemos olvidar, naturalmente, la aportación de los católicos a la resistencia y al intento de finalizar con el régimen el 20 de julio de 1944; pero esta contribución generosa, si es verdad que sirve para atenuar el cuadro, no llega a variar su sustancia, manifestando además que para la mayoría

acclimatée. A la paix toutes les choses se recouvriront du voile de la monotonie et des mesquineries anciennes».

[13] Un joven palotino alemán, Franz Reinisch, no quiso prestar juramento de fidelidad a Hitler: su provincial le expulsó de la Orden porque no quería abandonar sus ideas, «objetivamente equivocadas», proporcionaba «grave escándalo» y acarreaba un grave mal al instituto. Reinisch fue posteriormente ejecutado. Cf. H. Kreutzberg, *Franz Reinisch. Ein Martyrer unserer Zeit* (Limburgo 1952); W. Schutzeichel, *Ein Mann trotz Hitler. Franz Reinisch, Pallottiner*, en «Pallottis Werk» 19 (1968) 50-74. Un caso análogo (de un laico), en Gordon Zahn, *Il testimone solitario. Vita e morte di Franz Jägerstätter* (Turín 1968).

resultó casi imposible distinguir entre los diversos aspectos de la cuestión y superar el concepto tradicional de obediencia a la autoridad, única responsable de las decisiones de política general [14].

c) L'Action Française.

La condescendencia de los católicos para con el nacionalismo aparece quizá con mayor evidencia aún en la historia de la *Action Française*. Charles Maurras (1868-1952), tras algunas novelas juveniles llenas de furor anticristiano, cuando la polémica en torno al caso Dreyfus dividía en dos campos a los franceses, se convirtió en uno de los principales colaboradores de la «Revue d'Action Française», fundada en 1899, y que en 1908 se transformó en el diario «L'Action Française». Junto con León Daudet, fue el alma de un movimiento de restauración monárquica inspirado en un nacionalismo integral. «Un auténtico nacionalista, escribía, pone la patria por encima de cualquier otra cosa; concibe, afronta y resuelve todos los problemas en la línea del interés nacional, no a tenor de los caprichos del momento ni de sus gustos o intereses personales». Naturalmente, esta postura sólo es lógica en los franceses, no entre las gentes de otros pueblos, para los que el sentimiento nacional es una especie de tendencia decadente. El culto de la patria en su pureza original lleva naturalmente a la aversión a todos los

[14] Cf. también *Actes et documents* I, 47-49. El nuncio Orsenigo deplora que en 1939 una parte del clero haya manifestado su hostilidad a la guerra: «Semejantes cambios indisponen contra el clero no sólo al gobierno sino a la población, ya que ésta es casi unánimemente entusiasta del Führer. Mientras se dirigía la ofensiva contra la política interna del país resultaba fácil para todos distinguir entre comportamiento antinacionalsocialista y antipatriótico... hoy, en política exterior, tal distinción resulta mucho más difícil: pocos son los que piensan que se pueda estar contra Hitler sin ponerse a la vez frente a la nación, es decir, sin traicionar a la patria». Este fue el drama de los católicos alemanes e italianos en 1939-1945. Cf. igualmente la exhortación de Pío XII en sentido opuesto a la moderación recomendada por el nuncio, *ibid.* 50-51.

extranjeros (especialmente a los alemanes) y a un fuerte antisemitismo, a la aversión por los ridículos regímenes parlamentarios y al amoralismo político, según el viejo principio de que el fin justifica los medios. Dentro de este espíritu no dudó Maurras en alabar al coronel Henry, que para conseguir la confirmación de la condena del oficial judío Dreyfus, acusado de traición, no había dudado en falsificar documentos esenciales, al igual que no tuvo escrúpulos más tarde en calumniar al nuncio Cerretti. Ni Maurras ni Daudet tenían un verdadero sentido religioso, aunque respetaban las interpretaciones católicas, consideradas como uno de los fundamentos de la sociedad francesa, sobre todo por cuanto contenían de disciplina y fidelidad a la nación.

A pesar del positivismo básico y del ateísmo de sus corifeos, *Action Française* reclutó un buen número de seguidores entre las filas de la derecha católica, convencidos de que encontrarían en este movimiento la fuerza necesaria para combatir el anticlericalismo, el modernismo y las tendencias republicanas, y seguros, a la vez, de defender por este camino sus propios privilegios sociales. Maritain no ocultó en un primer momento su simpatía por Maurras; dos cardenales, De Cabrières y Sevin, apoyaron públicamente el movimiento y en Roma el cardenal Billot tomó partido a su favor; el mismo Pío X sentía probablemente simpatías por Maurras, que en aquel momento de lucha antimodernista podía parecer con razón o sin ella un aliado útil. Así se explica que los ataques del oratoriano Laberthonnière y las críticas más moderadas del jesuita Descoqs, al igual que las denuncias de diversos obispos, no tuvieran resultado alguno. La Congregación del Indice condenó el 26 de junio de 1914 seis obras de Maurras, pero Pío X decidió tres días después no publicar la sentencia y declaró al autor *damnabilis*, pero no *damnatus*. Más tarde Pío XI, en el momento de la condenación definitiva, defendió la tesis de la perfecta continuidad de su política con la de su

predecesor, pero sus declaraciones—a pesar de su evidente acento apologético—no convencen a ningún historiador.

Benedicto XV tuvo miedo de agudizar el conflicto y dejó pasar el asunto. Cambió la situación en 1925, no tanto por las presiones del gobierno francés, cansado de los continuos ataques de la *Action Française*, cuanto por una preocupación exquisitamente religiosa, a saber, por miedo a la influencia negativa que pudiesen ejercer tanto Maurras como Daudet sobre la juventud francesa y belga. Por indicación del Papa, un cardenal francés, Andrieu, obispo de Burdeos, tomó en agosto de 1926 postura frente a la *Action Française*. La intervención del cardenal Andrieu fue como el principio de un fuego de batería contra Maurras, que culminó en la alocución pontificia del 24 de diciembre, en la inclusión en el Indice del periódico «L'Action Française» y en las medidas draconianas de la Penitenciaría en marzo del año siguiente contra los reacios. El rigor de la Curia se debía al temperamento de Pío XI, enemigo de las medias tintas, pero también a la propia intransigencia demostrada por el movimiento, que publicó con grandes títulos en su periódico: *Non possumus*, atrincherándose tras la distinción entre competencia política y religiosa de la jerarquía. La polémica continuó, durísima, durante el decenio siguiente, debido, entre otras cosas, al apoyo que encontraron los fidelísimos a la *Action Française* en algunos sectores del clero, castigados en vano severamente. El caso más clamoroso, aunque no el único, fue el del cardenal Billot, un teólogo encerrado en sus estudios, ajeno a la realidad y aferrado tan ingenua como tenazmente a sus sueños de restauración monárquica, que lejos de plegarse ante el inflexible Pío XI, prefirió renunciar a la púrpura. Sólo hacia el final del pontificado de Pío XI se vieron los primeros síntomas de una aproximación, que se consumó luego en tiempos de su sucesor. El Santo Oficio retiró en julio de 1939 el entredicho contra los directivos de la *Action Fran-*

çaise, quienes manifestaron a su vez su general pesar por cuanto había ocurrido y declararon que condenaban cualquier doctrina contraria a la de la Iglesia.

Maurras, entre tanto, había sido desenmascarado por los propios descendientes de la familia real y se había ido acercando cada vez más al fascismo hasta convertirse, durante la Segunda Guerra Mundial, en el teórico del gobierno de Vichy, acabando por ser condenado a cadena perpetua por colaboracionismo. Es ésta una evolución que, si resulta coherente dada la profunda afinidad entre el nazismo y el maurrismo, no dejará de parecer desconcertante a quien recuerde la aversión exasperada del Maurras de la primera época contra todo lo extranjero y su hostilidad violenta contra los alemanes al estallar la Segunda Guerra Mundial.

La postura firme de Pío XI, en neto contraste con las simpatías y condescendencias más o menos generalizadas en Francia hacia los maurristas, ha sido juzgada en distintos tonos. ¿Se trató de una derrota de la Santa Sede, que no consiguiendo imponer su voluntad hubo de batirse en retirada, o de una victoria provechosa? En realidad, los jefes de la *Action Française*, aprovechando el nuevo clima, lograron evitar una retractación explícita de sus errores y bajo este aspecto el asunto quedó liquidado con un compromiso, cosa no nueva en la historia. Pero sea lo que fuere de ciertos errores tácticos cometidos en el curso de esta polémica que duró algunos decenios, la intervención pontificia sirvió para alejar a la juventud francesa del peligroso camino del nacionalismo hacia el que se encaminaba y contribuyó a acelerar el ocaso de un integrismo capaz de caer en los más peligrosos maridajes. Este es el significado histórico de la condenación de 1926.

d) La línea de la Santa Sede.

Hemos visto hasta ahora preferentemente la actitud de los laicos y del clero católico, que se encon-

traban en una situación bien distinta de la de la Santa Sede, obligada por su posición a mostrarse solícita del bien de cada una de las partes eventualmente en conflicto. En general, el Vaticano, ante el nacionalismo y la guerra, trató de conciliar exigencias opuestas: mantener una absoluta neutralidad o mejor, para decirlo con Pío XII [15], tan exacto en sus conceptos y expresiones, una absoluta imparcialidad, huyendo de las fáciles identificaciones de los intereses religiosos universales con los de un sector determinado, pero tratando a la vez de ser fiel a su papel de suprema instancia moral, condenando las injusticias viniesen de donde viniesen; evitar dejarse envolver en la política, pero huir a la vez de cualquier interés egoísta ante la destrucción, es más, interponiendo toda su autoridad moral en una acción pacificadora y en una defensa de los intereses de la Iglesia que podía llevar a favorecer —dentro de los límites de la neutralidad—más a una parte que a la otra. Finalmente, por un deber elemental de caridad, la Santa Sede se esforzó en proporcionar a las víctimas de la guerra toda la ayuda posible. Si bien esta tarea requería ingentes recursos y una paciencia infinita, más ardua era la otra misión, que suponía un delicado equilibrio entre la neutralidad y la toma de postura contra las injusticias, entre la fidelidad al ser y a la finalidad religiosa de la Iglesia y la intervención política en la acción pacificadora. ¿Logró el papado del siglo xx cumplir esta misión que el mundo moderno, reducido a la impotencia, esperaba de la Iglesia? La historiografía contemporánea se muestra concorde al responder afirmativamente sobre Benedicto XV (fuertemente criticado en vida y exaltado tras su desaparición) y más bien dividida al hablar de Pío XII. Muchas veces se contrapone el silencio y el absentismo de este último frente al genocidio he-

[15] *Actes et documents...* I, 47 y 293 (al card. Faulhaber, 31-I-1943): la neutralidad puede significar indiferencia pasiva, impropia de la cabeza de la Iglesia; imparcialidad significa juzgar de los acontecimientos según verdad y justicia.

breo, las agresiones alemanas y los crímenes contra la humanidad cometidos en Polonia o en Croacia, con la valentía y la iniciativa de su predecesor. El problema está aún abierto, debido, entre otras cosas, al estado de la documentación que poco a poco se va completando y, sobre todo, a la falta de perspectiva histórica. Algunas observaciones, sin que se intente agotar el tema con ellas, pueden servir para indicar una pista de solución. Si bien es cierto que resultaba difícil distinguir algunas veces los problemas religiosos de los exclusivamente políticos, dado que ninguna guerra, ni siquiera la Segunda Mundial, puede ser considerada como un puro conflicto ideológico, también es verdad que no faltaron casos en los que era posible hacer un juicio moral, ya que los hechos mismos denunciaban una violación evidente de los derechos fundamentales de la persona humana. ¿Por qué Pío XII se limitó a condenar las más de las veces las injusticias y las vejaciones en términos generales? [16]

El motivo fundamental para explicar la reserva del Papa fue el temor a los perjuicios y a las represalias que una condenación explícita y netamente particularizada hubiese podido acarrear a las propias víctimas de la injusticia y a los católicos alemanes y polacos. «No se puede olvidar que en el Reich hay cuarenta millones de católicos. ¿A qué quedarían expuestos en caso de tal actuación de la Santa Sede?», observaba Mons. Tardini el 28 de agosto de 1939 ante las presiones que se hacían buscando una nueva intervención pontificia en favor de Polonia. Y añadía: «El Papa

[16] El silencio de Pío XII no fue, por otra parte, tan absoluto como suele repetirse. Cf. aparte de las claras alusiones de la Pascua de 1941 y del radiomensaje del 29 de abril de 1941, la alocución a los cardenales del 2-VI-1943 («Llamamos vuestra atención especialmente sobre la trágica suerte del pueblo polaco... Nuestras enseñanzas y nuestras declaraciones, repetidas tantas veces, no dejan lugar a duda por lo que se refiere a los principios con los que la conciencia cristiana ha de juzgar semejantes actos») y, sobre todo, la larga y detallada nota diplomática del 2-III-1943 (*Actes et documents...* III, 742-753).

ha hablado ya, y bien claramente». Y el 9 de enero de 1943 el cardenal Maglione le hacía notar a un obispo polaco en el exilio que la Santa Sede se acomodaba al ejemplo de los mismos pastores polacos: si ellos no publicaban los documentos enviados directamente por el Papa, por temor a las represalias, ¿podría el Papa seguir una conducta distinta a riesgo de hacer aún más dura la suerte de los católicos polacos? Es cierto que en otras ocasiones declaró Pío XII lo contrario: «Las represalias, aunque sean violentas y cayesen sobre el obispo y sobre otras personas, nunca podrán neutralizar el bien que las palabras de un obispo, como las tuyas, hacen en los católicos y en los que no lo son» (30 de abril de 1943, al obispo de Berlín, Mons. Preysing. Cf. también la carta del 30 de octubre de 1941). Puede hablarse de vacilación del Papa entre dos soluciones, pero lo que es más probable es que Pío XII estimase más positivo apoyar las declaraciones de la jerarquía local (al menos en Alemania, no en Polonia, donde tales protestas eran imposibles), que podía obrar con menos preocupaciones de ofender el sentimiento nacional, no corría el riesgo de malquistar a los fieles con Roma y, sobre todo, podía juzgar con mayor conocimiento de causa la magnitud del peligro y la oportunidad de una intervención. Por lo que respecta a la Santa Sede, prefería el Papa mayor reserva [17].

No eran bajas consideraciones oportunistas las que aconsejaban al Vaticano esta postura, sino la preocupación por evitar malentendidos que podrían cuartear la fidelidad de los católicos; acá y allá aparece entre líneas el temor a que una intervención romana demasiado drástica pueda comprometer la adhesión a Roma del pueblo alemán donde la propaganda nazi parecía haber abierto ya una brecha notable. Hay que recordar finalmente que el nuncio en Berlín, Mons. Orsenigo, lo mismo que el nuncio Caprara en el París de

[17] *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondial.* II. *Lettres de Pie XII aux évêques allemands, 1939-1944* (Librería Vaticana 1968) 56-57, introducción y 230, 324.

los tiempos de Napoleón I, dominado por el temor de las posibles consecuencias de una resistencia abierta de los católicos alemanes frente al nazismo, aconsejaba una política distensiva y se mostraba casi aterrado ante cualquier manifestación de divergencia. Roma no dio nunca demasiado crédito a estas observaciones de Mons. Orsenigo (a quien, por otra parte, no era tan fácil sustituir) y se mantuvo firme en la postura arriba indicada: reserva por su parte, prudentes ánimos a la jerarquía alemana y plena libertad para que siguiese la línea que creyese mejor.

Teniendo en cuenta la profunda diversidad de circunstancias entre 1914 y 1940 y el temperamento de ambos pontífices, se puede quizá admitir una continuidad sustancial en las directrices políticas de la Santa Sede. Con todo, se puede admitir una evolución en el sentido de mayor prudencia en el terreno directamente político y una profundización en la acción propiamente pastoral orientada hacia la formación de las conciencias. Es claro también que la Santa Sede, sin renunciar a intervenir con denuncias y condenas allí y cuando fuese absolutamente necesario, prefiere no utilizarlas mientras sea posible, bien por no desacreditar con estas intervenciones su propia autoridad moral, bien por no cerrarse ella misma el camino a una acción moderadora menos visible y nada clamorosa, pero quizá a la postre más constructiva. Este equilibrio y este realismo están del todo conformes con la larga tradición de la Iglesia romana.

En concreto, las intervenciones de los papas apuntaron hacia estos objetivos inmediatos. Ante todo, una actitud decididamente negativa sobre la guerra en general y sobre las guerras en curso, sin entrar en señalar responsabilidades y deberes y sin condenar la defensa armada. Se discute hoy todavía sobre el significado exacto de la expresión «inútil tragedia», que Benedicto XV, en contra del parecer de sus colaboradores, introdujo y mantuvo en la nota enviada a las potencias beligerantes el 1 de agosto de 1917: ¿condena la guerra

en cuanto tal o es una alusión a la esterilidad de los esfuerzos militares, supuesto el equilibrio de los frentes? Aunque el segundo significado parece más probable por el contexto histórico en que aparecen colocadas estas palabras, no faltan otras frases en las que el juicio moral y religioso es más claro: la guerra es «el suicidio de la Europa civilizada» (4-III-1916), «la más turbia tragedia de la locura humana» (4-XII-1916). Pío XII se pronunció en el mismo sentido, pero refiriéndose casi siempre a la guerra de agresión («la inmoralidad de la guerra de agresión», 24-XII-1944) [18].

Más claras y decididas son las condenaciones de las últimas raíces del mal. Benedicto XV y Pío XI, en el magisterio universal de sus encíclicas y en sus instrucciones a los misioneros, combaten, sobre todo, el *inmoderado nacionalismo*, mientras que Pío XII refuta el concepto del Estado ético y las consecuencias del desprecio de la ley natural [19]. Tampoco faltaron las exhortaciones a superar los resentimientos y a restablecer las relaciones amistosas; muy interesantes a este respecto son las exhortaciones hechas, a poco de estallar el primer conflicto, al episcopado alemán, el 15 de julio de 1919 y al cardenal Amette, arzobispo de París, el 7 de octubre del mismo año [20].

Tampoco faltaron condenaciones explícitas de las lesiones más graves del derecho o tomas de postura en favor de países evidentemente oprimidos, hechas de ordinario de tal forma que el que debía entenderlo podía captarlo sin que pudiese darse por ofendido.

[18] *Lettera al card. Pompili, Vicario di Roma*, 4-III-1916, en AAS 8 (1916) 59; alocución consistorial del 4-XII-1916, *ibid.* 467 *(horrendi belli hujus insania)*; radiomensaje del 24-XII-1944, *ibid.* 37 (1945) 19. Cf. Benedicto XV, *Ad Beatissimi*, 25-XII-1944, AAS 6 (1914) 501-502; *Pacem Dei munus*, 23-V-1920, *ibid.* 12 (1920) 209-225; *Maximum illud*, *ibid.*, 11 (1919) 440-455.

[19] Pío XI, *Ubi arcano*, *ibid.* 14 (1922) 673-700; *Rerum Ecclesiae*, *ibid.* 18 (1926) 65-83; carta apostólica *Ab ipsis*, 15-VI-1926, *ibid.* 18 (1926) 303-307; *Summi Pontificatus*, 20-X-1939, en AAS 31 (1939), especialmente 471.

[20] AAS 11 (1919) 305-306, 411-414.

Típica fue la condena de la agresión de Bélgica en 1914 contenida en la alocución consistorial del 22 de enero de 1915, en la que el Papa «reprueba altamente cualquier injusticia sea quien fuere el que la cometa». El gobierno belga agradeció al Papa la alusión, el alemán protestó y la prensa continuó criticando la intervención como demasiado vaga, hasta que el cardenal Gasparri el 6 de julio de 1915, en una nota al ministro belga, declaró que la invasión de Bélgica quedaba aludida de lleno en las palabras de condena de la alocución consistorial [21]. Más tarde Benedicto XV intervino públicamente en 1921 en favor de Rusia, azotada por el hambre, en favor de Austria, que pasaba por una situación intolerable y Pío XI en 1923 tomó una clara actitud ante la desastrosa política de las reparaciones [22]. Pío XII en septiembre de 1939, aunque sin hablar de agresión injusta, manifestó claramente su solidaridad con Polonia, invadida por los alemanes; en mayo del año siguiente envió a los reyes de Bélgica, Luxemburgo y Holanda tres telegramas en los que condenaba en términos drásticos la injusticia cometida [23]. Después de esto se encerró el Papa sustancialmente en el silencio, juzgando que cualquier protesta ulterior sería superflua y hasta contraproducente.

Estos rasgos incompletos bastan para indicar los criterios seguidos en este punto por la Santa Sede, que no creyó ni necesario ni útil lanzar nuevas protestas ante la invasión de Dinamarca, de Noruega o de los Países Bálticos.

[21] AAS 6 (1914) 668-669; 7 (1919) 34; CC 1915, III, 379-383; F. Vistalli, *op. cit.*, 190-191.

[22] AAS 13 (1921) 428-429; CC 1921, I, 258-259 (Carta de Benedicto XV al card. Gasparri sobre Austria, 24-I-1921); CC 1923, III, 70-72 (Carta de Pío XI al card. Gasparri sobre la pacificación europea, 27-VI-1923).

[23] AAS 31 (1939) 393-396 (discurso de Pío XII a los polacos presentes en Roma, 30-IX-1939). Falta una condenación explícita de la agresión, pero el tono es de una simpatía clarísima por la causa de Polonia. Los tres telegramas de mayo de 1940, en *Actes et documents...* I, 444-445.

Tampoco faltaron intentos concretos de mediación. El más conocido de todos es la nota de Benedicto XV del 1 de agosto de 1917 a las potencias beligerantes, como final de una larga serie de sondeos iniciados en diciembre de 1916. Proponía el Papa como base para la paz: el desarme, el arbitraje en las controversias, la libertad de los mares, la condonación mutua de las deudas de guerra, la restitución de los territorios ocupados y la solución equitativa de los problemas territoriales pendientes entre Italia y Austria y Francia y Alemania. La iniciativa no tuvo éxito; sólo las potencias centrales contestaron favorablemente, sin pronunciarse por lo demás explícitamente sobre la liberación de Bélgica; los restantes Estados interpretaron las propuestas pontificias como favorables a la causa alemana y no las tomaron en consideración. Contribuyó también a este fracaso el optimismo de ambas partes sobre la solidez de sus propias posiciones militares [24]. Pío XII no sólo trató, en septiembre de 1939, de que el gobierno polaco no se endureciese, y en mayo de 1940 ante Mussolini de que no interviniese Italia en el conflicto, sino que no dudó en servir de conexión, en los primeros meses del conflicto, entre la resistencia alemana y los aliados para derribar el nazismo. Era éste un paso muy arriesgado, en contraste con el cauto temperamento del Papa, dispuesto por otra parte a intentarlo todo con tal de salvar la paz. Uno de sus secretarios, el P. Leiber, afirmó más tarde que el Papa había ido «demasiado lejos». La iniciativa, en todo caso, falló debido a las largas vacilaciones de los militares alemanes [25]. Desde entonces se abstuvo el Papa

[24] Cf. M. Bendiscioli, *La S. Sede e la guerra*, en *Benedetto XV...* 25-47; A. Martini, *La nota di Benedetto XV alle potenze belligeranti nell'agosto 1917*, *ibid.*, 363-387.

[25] U. von Hassel, *Von andern Deutschland. Aus den nachgelassenen Tagebüchern 1938-1944 von U. v. H.* (Zurich ²1946) 140; J. W. Wheeler-Bennet, *The Nemesis of Power. The German Army in politics* 1918-1945 (Londres 1954) 490-491; R. Leiber, *Pius XII*, en «Stimmen der Zeit» 163 (1958) 98-99; *Actes et documents du Saint-Siège*, cit., I, 91-93; H. C. Deutsch, *The Conspiracy against Hitler in the Twilight War* (Minneapolis 1968).

de todo intento de mediación, destinado a un fracaso seguro, y limitó su actuación a recordar los supremos principios jurídicos y morales, a trazar las pautas fundamentales de la paz futura, a salvar al mayor número posible de judíos y perseguidos y a limitar en lo posible que se agravasen los procedimientos bélicos.

3. *Frente al Totalitarismo. La primera reacción: el compromiso*

a) El fascismo y los Pactos Lateranenses.

La elección de Pío XI (Aquiles Ratti, febrero 1922-febrero 1939) ocurrió poco antes de alcanzar el fascismo el poder (octubre 1922). El nuevo pontífice llegaba a la tiara tras una larga vida de bibliotecario, tras una inesperada iniciación en la vida diplomática y una rapidísima carrera en la que se dieron cita muchas circunstancias casuales, y después de un cónclave en el que había prevalecido su candidatura como un intento de compromiso entre los partidarios de la línea de Pío X (La Fontaine) y la de Benedicto XV (Gasparri). Por su profunda aversión al Liberalismo, en el que veía sobre todo la tendencia laicizante e irreductible al reconocimiento de los que él consideraba derechos propios de la Iglesia; por su enérgica oposición al marxismo, cuyo peligro había visto de cerca siendo nuncio en Varsovia y por su carácter fundamentalmente autoritario, se sintió inclinado Pío XI a asumir una actitud de cauto optimismo con respecto al nuevo régimen que, por su parte, y disimulando su carácter sustancialmente anticristiano, iba multiplicando sus manifestaciones teóricas y prácticas de galantería hacia la religión y la Iglesia. Esta postura sustancialmente benévola, aunque no faltaban algunas reservas, aparece con claridad en la «Civiltà Cattolica» de aquellos años, que mientras advertía sobre los peligros de una colaboración aunque sólo fuese política entre católicos y socialistas (asunto ya en marcha en Alemania y en Bélgica), con frecuencia, especialmente en los mo-

mentos críticos del fascismo después del asesinato del socialista Matteotti (junio de 1924), que provocó una ola de repulsa en toda la península, se mostró más sensible al peligro de una oposición a ultranza contra el gobierno que a las exigencias de la justicia violada. El partido popular, debilitado por su falta de cohesión interna, se veía prácticamente privado de la posibilidad de una oposición eficaz, facilitando así al gobierno la transformación de las estructuras sociales que iban consolidando el poder del fascismo y preparando la dictadura (1925). Los jefes del partido, como Don Sturzo, fueron invitados a salir del país, o se redujeron gradualmente a una vida privada no siempre fácil, pero en la que no les faltó en algunos casos, como en el de De Gasperi, la ayuda material de Pío XI.

Mientras tanto, a la vez que agonizaba el régimen liberal y nacía el Estado totalitario, se iba perfilando en el horizonte la posibilidad de la conciliación entre el Estado y la Iglesia, lograda ya a nivel de conciencias y hasta en el terreno político, pero sin materializar aún en lo jurídico por las dificultades y obstáculos que ponían el Liberalismo y Víctor Manuel III. Entre 1925 y 1926 una comisión mixta, compuesta por laicos y eclesiásticos, había preparado la revisión de varios puntos de la legislación sobre las propiedades eclesiásticas. Cuando en febrero de 1926 publicó la comisión la relación y los esquemas del proyecto de ley, Pío XI —en una carta a su secretario de Estado cardenal Gasparri—declaró que no podía admitir una revisión del Derecho eclesiástico mientras durase la inicua situación en que se tenía al Pontífice. La frase, a pesar de su aparente dureza formal, entrañaba una invitación clara a iniciar negociaciones concretas sobre la Cuestión Romana. Así lo entendió el gobierno fascista que, movido más por consideraciones políticas que por convicciones religiosas, empezó a realizar en el acto con cautela los primeros sondeos. El 4 de octubre de 1926, fiesta de san Francisco de Asís, encargó Mussolini al consejero de Estado Domenico Barone que abriese las

negociaciones oficiosas con la Santa Sede, representada por el abogado Francesco Pacelli, hermano de Eugenio, entonces nuncio en Berlín. Barone murió a principios del año 29; desde entonces trató Pacelli directamente con Mussolini, ayudado en las sesiones definitivas por juristas de notable valor, como Alfredo Rocco.

Las negociaciones oficiosas, que duraron hasta noviembre de 1928, en que comenzaron los coloquios oficiales, se alargaron más de lo previsto y atravesaron momentos dramáticos. Dos veces, a principios de 1927 y en abril del 28, por las pretensiones monopolísticas del fascismo sobre la educación de la juventud, claramente manifestadas al disolver toda organización de educación física, moral o espiritual juvenil no controlada por la obra «Balilla», el Papa, que en señal de buena voluntad y para evitar males peores había suprimido por iniciativa propia los Exploradores (Scout), retiró a Pacelli su delegación para las negociaciones. Mussolini tuvo que rendirse y, si bien no revocó por entero su decisión, modificó al menos su sentido y alcance [26]. Tras otras dilaciones, debidas a incidentes menores y a dificultades internas y externas que absorbían el interés preponderante de Mussolini, se llegó a través de una decena de esquemas, propuestos sucesivamente por ambas partes, al texto definitivo del 11 de febrero de 1929.

Desde un principio la Santa Sede había expresado con claridad dos exigencias: un tratado que le reconociese oficialmente una soberanía territorial y un concordato que regulase la situación de la Iglesia en Ita-

[26] Típico del carácter de Pío XI es la nota que entregó a Mussolini el 17 de abril de 1928: «Teniendo a la vista el decreto-ley de 9 de abril de 1928... y tras haberlo considerado atentamente, tanto su propio texto como relacionándolo con el texto correspondiente del decreto-ley de 9 de enero de 1927; habida cuenta de las circunstancias de uno y otro decreto, rogamos y damos encargo bien preciso al señor abogado Pacelli de que haga saber hoy mismo, o en el plazo más breve posible, a quien corresponda, que nos falta confianza para proseguir las conocidas negociaciones y que, por consiguiente, revocamos cualquier mandato de autorización» (F. Pacelli, *Diario della Conciliazione*... 88-89).

lia. El gobierno italiano aceptó con muchas dificultades la primera, tan ajena a la mentalidad liberal y a gran parte de la tradición del «Risorgimento». Pío XI (por influjo del cardenal Gasparri, entre otras cosas) no tuvo dificultad en ir restringiendo cada vez más la extensión territorial de su Estado. La última renuncia, que, por otra parte, simplificaba las delimitaciones de fronteras y garantizaba mayor cohesión a la Ciudad del Vaticano, tuvo lugar el 10 de febrero de 1929, la víspera de la firma final.

Mussolini no tuvo dificultad en aceptar la tesis de un concordato, que al principio fue presentado vagamente como solución de los problemas jurídico-administrativos y después exigido explícitamente [27]. En el jefe del gobierno italiano influyó mucho Barone, que con gran habilidad y poca fidelidad histórica le presentó la solución concordataria como la aplicación de la tesis de Cavour «Iglesia libre en Estado libre» y, a la vez, con mayor objetividad, como la superación de la línea liberal-giolittiana de las dos paralelas y la vuelta a una tradición secular. Las mayores dificultades surgieron a la hora de determinar el contenido del concordato. Pío XI en los primeros esquemas, bien por motivos tácticos o bien por convicción sincera, presentó peticiones muy exageradas, como el cumplimiento colectivo, por parte de los estudiantes de las escuelas públicas, del precepto festivo acompañados de sus profesores, la revisión de todos los libros escolares y una formulación más amplia del privilegio del fuero. Si bien es cierto que la Santa Sede fue renunciando a lo largo de las negociaciones a estos postulados, tam-

[27] Aludimos de paso a la polémica historiográfica entre los que sostienen que la Santa Sede se mantuvo fiel en 1926 a las peticiones que había hecho en 1919 (Martini, Maturi) y los que, subrayando y quizá interpretando en forma exagerada ciertos indicios que aparecen con frecuencia, presentan una evolución de la Curia que, contenta en 1919 con un tratado, en 1926, ante la consolidación de la dictadura y la disminución de las garantías de libertad, habría propuesto un concordato precisamente para hacer frente a la nueva situación (Salvatorelli, Scoppola).

bién lo es que se empleó a fondo y con éxito en otros puntos de mucha mayor importancia práctica y teórica. Así se alcanzó la introducción de la enseñanza religiosa en las escuelas medias superiores (no en la Universidad), el reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio religioso («para devolver a la institución matrimonial su dignidad, de acuerdo con las tradiciones católicas del pueblo»), mayor libertad en la elección de los obispos y en la administración de los bienes eclesiásticos.

Los Pactos Lateranenses, firmados el 11 de febrero de 1929 a las doce horas y en el palacio de Letrán por el cardenal Gasparri y Mussolini, comprenden un tratado y un concordato [28]. El tratado reconoce, por una parte, el nuevo Estado de la Ciudad del Vaticano, determinando su extensión y, por otra, declara concluida la Cuestión Romana, dando a la situación de hecho la sanción moral y jurídica. Afirma después que la religión católica es la única religión del Estado italiano; establece especiales prerrogativas jurídicas para los órganos y las personas del supremo gobierno de la Iglesia y otorga a las sentencias eclesiásticas que se refieran a asuntos espirituales o disciplinares relativos a personas eclesiásticas eficacia jurídica también ante el Estado italiano (art. 23); garantiza a la Santa Sede el derecho de legación activa y pasiva, libertad en los cónclaves y en los concilios y, en una cláusula añadida al tratado propiamente dicho, liquida el crédito de la Santa Sede a Italia mediante la entrega de un millón de millones en títulos del Estado y de 750 millones de liras al contado. El concordato garantiza a su vez a la Iglesia el libre ejercicio del poder espiritual, del culto y de la jurisdicción eclesiástica, otorgando además a los eclesiásticos para los actos de su ministerio espiritual la defensa de las autoridades italianas (art. 1); atribuye privilegios especiales a los eclesiásticos (exención del servicio militar y trato penal especial) y cierto

[28] Texto en AAS 21 (1929) 209-295; LG, nn. 896-985; EM, 426-452.

apoyo jurídico a los obispos frente a los clérigos que de ellos dependen (entre otras cosas, en el artículo 5 se compromete el Estado a impedir que los clérigos excomulgados asuman o conserven cargos, empleos o enseñanzas que les obliguen a estar en contacto directo con el público); reorganiza a favor de la Iglesia la compleja cuestión de las propiedades eclesiásticas y del mantenimiento del clero; declara libre el nombramiento de los obispos, pero exige la comunicación previa al gobierno de los nombres; reconoce los efectos civiles del matrimonio religioso y de las sentencias de nulidad pronunciadas por los tribunales eclesiásticos; introduce la enseñanza religiosa en las escuelas medias; excluye de la política la actividad de la acción católica y de los eclesiásticos.

Los Pactos fueron bien acogidos por una gran mayoría de la opinión pública, confesional o no, como lo hace notar Jemolo, no sospechoso de parcialidad fascista o concordataria. Enorme amargura causó, en cambio, no tanto el tratado en sí mismo cuanto el concordato, considerado como una lesión a la soberanía del Estado no sólo por muchos liberales de fiel observancia, sino también por el grupo de católicos, sobre todo lombardos, que había mantenido intacta su oposición al gobierno fascista por motivos políticos (defensa de la libertad) y, sobre todo, religiosos (recusación de un régimen que violaba los derechos fundamentales de la persona humana y de cualquier compromiso con el nacionalismo autoritario y con el conservadurismo burgués). Baste recordar aquí como exponente de los primeros a Benedetto Croce, que en la discusión en el Senado (Mussolini esperó en vano que se redujese a un simple espectáculo) hizo de la recusación de la solución concordataria una cuestión de conciencia, por encima de cualquier consideración utilitaria. Mientras que los católicos antifascistas que habían permanecido en Italia, como De Gasperi, guardaron silencio para no crear dificultades a la Santa Sede y no violar la disciplina, otros desde el exilio, como Giuseppe Donati, Luigi Ferrari y Luigi Sturzo, sometieron los textos concordados a una severa crítica.

Preocupado quizá por las protestas de los viejos parlamentarios de ascendencia liberal y de los fascistas procedentes del anticlericalismo, trató Mussolini en sus dos discursos del 13 y del 25 de mayo, pronunciados sucesivamente ante el Senado y ante la Cámara, de minimizar el alcance de las concesiones hechas a la Santa Sede: la Iglesia en Italia no era soberana y mucho menos libre; el catolicismo se había universalizado sólo por desarrollarse en Roma; el poder temporal había sido enterrado; el fascismo no renunciaba a educar a los jóvenes en el sentido de la virilidad, del poder y de la conquista; el concordato no traicionaba los intereses del Estado y sus enemigos caían en el anacronismo de no comprender la evolución irreversible; en cualquier caso, salvo el tratado (favorable al Estado), el concordato (favorable a la Iglesia) era susceptible de modificaciones. Pío XI, que en los meses anteriores no había ahorrado elogios a Mussolini («un hombre como éste con quien la Providencia nos ha hecho encontrarnos»), replicó en esta ocasión con energía sobre todo por medio de una carta al cardenal Gasparri. Precisó los límites de la misión educativa del Estado, refutó punto por punto las afirmaciones de Mussolini, definiéndolas «heréticas y peor que heréticas», ratificó la soberanía de la Iglesia y su misión educadora, interpretó los artículos más conflictivos en el sentido más favorable a la Iglesia (por ejemplo, la libertad de discusión «ha de entenderse y practicarse según la doctrina y la ley católica») y subrayó el nexo entre tratado y concordato, sintetizándolo en la feliz expresión: *Simul stabunt aut simul cadent*. Es más, en el momento de la ratificación de los acuerdos pretendió el Papa que el protocolo expresase claramente la vinculación entre los dos instrumentos. Tras laboriosas discusiones *in extremis*, que obligaron al abogado Pacelli a entrevistarse tres veces en pocas horas con ambos Jefes (Pío XI y Mussolini) en la tarde del 6 de junio de 1929, se dio

con una fórmula aceptable para las dos partes, ya que expresaba el propósito de cumplir lealmente, en el espíritu y en la letra, tratado y concordato. El 7 de junio de 1929 se procedió a la ratificación y en diciembre hizo el Rey de Italia la primera visita al Papa.

b) Intento de juicio sobre los Pactos Lateranenses.

Pío XI definió el concordato de 1929 como uno de los mejores, si no precisamente el mejor, de los concordatos estipulados por la Iglesia. Los pontífices posteriores han visto en los Pactos el presupuesto del libre ejercicio de la religión y de la convivencia pacífica entre los dos poderes [29]. Esta tesis ha sido repetida en forma más o menos similar por la prensa confesional para la cual 1929, y no 1870, significa la etapa postrera del «Risorgimento», ya que aseguró finalmente la verdadera unidad espiritual del pueblo italiano [30]. Contra esta interpretación reaccionaron ya desde 1929, como hemos visto, liberales, socialistas y católicos de izquierda con severas críticas, tanto a la solución concordataria en sí misma que, mientras para los laicistas significaba una traición a la verdadera soberanía estatal, que renunciaba a prerrogativas imprescriptibles inherentes a su autoridad (entre otras, en la jurisdicción matrimonial), para esos católicos de izquierda ponía fatalmente el acento en el elemento jurídico de la Iglesia, presentándola de tú a tú frente al Estado, es decir, como una potencia basada en medios y estructuras humanas y defendida por éstas más que por la gracia y la eficacia de la verdad. Por otra parte, católicos y laicistas subrayaron la tendencia claramente visible en el concordato de reivindicar para la Iglesia, en sentido opuesto a la línea histórica sobre la que

[29] Cf. Juan XXIII, 11-IV-1961 (CC 1929, II, 318-319); Pablo VI, 24-VIII-1963, *ibid.*, 1963, III, 391).

[30] CC 1929, I, 296-304 *(L'ora di Dio)*; *ibid.*, I, 481-488 *(La conciliazione italiana e la riconciliazione cristiana della società con Dio)*; 1959, I, 466 (y ahora en A. Martini, *Studi sulla questione romana...*, 130). En forma más destacada *Tra ratifiche e rettifiche*, 1929 (III), 97-105.

tantas veces hemos insistido en estas páginas, un régimen de privilegio, como la limitación de los derechos civiles del sacerdote excomulgado, cierta acentuación del privilegio del fuero eclesiástico, el apoyo del Estado a las actuaciones de la jerarquía y la afirmación de principio del artículo 1 sobre la religión de Estado y el artículo 36 sobre la enseñanza religiosa, considerada como fundamento y remate de toda la instrucción pública; afirmaciones tan solemnes en la forma como estériles en su aplicación, en contraste no sólo con el artículo 27 de la Constitución republicana sobre la libertad de enseñanza, sino con la auténtica realidad y, por lo mismo, contraproducentes. Pero, sobre todo, se denunció la colisión de derechos entre la Iglesia católica y el Régimen totalitario: De Gasperi expresaba en 1929 la esperanza de que concordato no significase concordancia [31]; Don Sturzo adver-

[31] Alcide de Gasperi escribía a sus amigos en febrero de 1929 (A. de Gasperi, *Lettere sul concordato*, Brescia 1970, 60-64): «Los viejos populares están furibundos porque temen un compromiso con el régimen y porque en el tratado se habla de cientos de millones; los temporalistas más fervientes, incluídos los jesuitas, lucen un gesto triunfal, como si en lugar de las ideas de Calabiana, de Tosti, de Bonomelli o de la *Legga Lombarda* hubiesen prevalecido las de la "Civiltà", las del P. Zocchi o las del "Osservatore Cattolico"... Contentos los clérico-papistas, contentos los fascistas, contentos los masones... Que en semejantes transacciones queden con amargor de boca precisamente los más fieles no es cosa nueva, ni está, pensándolo bien, fuera de la lógica de las cosas. Cuando hizo Pío VII el concordato con Bonaparte, general libertino y blasfemo salido de la Revolución, ¿no tuvieron los católicos legitimistas, que habían aguantado el destierro y cosas aún peores, que transigir con obispos "juramentados", confirmados en virtud del concordato? Cuando León XIII consiguió la paz con Bismarck, ¿no la hizo tendiendo la mano por encima de la cabeza de Windthorst y de los obispos alemanes que tanto habían sufrido? *No era posible dudar y creo que habría firmado, caso de ser Papa, el propio Don Sturzo... Es cierto que sale ganando el régimen, pero tal consideración no podía ser decisiva*». Críticas más radicales y unilaterales escribieron, además de los arriba citados, P. Togliatti (con el seudónimo de Ercoli), *Fine della questione romana*, en «Stato operaio», febrero 1929: la Iglesia y el Estado fascista han reconocido la necesidad de colaborar mejor para alcanzar el objetivo reaccionario que

tía en 1937 que el fascismo trataba de instrumentalizar a la Iglesia escuadrándola en su concepción ético-social del Estado, es decir, que pretendía utilizar el universalismo católico para su política de nacionalismo exasperado, mientras que la Iglesia cedía una vez más a la tentación de recurrir al brazo secular para restaurar el Estado católico.

Desde 1929 hasta hoy las críticas a los Pactos Lateranenses han ido repitiendo sin gran novedad estos mismos motivos fundamentales, profundizando más en la reflexión sobre los peligros y consecuencias de una alianza entre la Iglesia y el fascismo, más visibles desde una perspectiva histórica más amplia, o sobre la validez del sistema concordatario, que si bien puede ser una especie de instrumento de defensa eventualmente útil frente a un régimen totalitario, parece menos necesario en un régimen democrático y menos en armonía con las perspectivas eclesiásticas del Vaticano II. Históricamente estas posiciones no constituyen una novedad: para los liberales son en gran parte la exhumación de los argumentos repetidos a lo largo de todo el siglo XIX y expuestos eficazmente por Cavour en sus discursos de marzo y abril de 1861; por lo que se refiere a los católicos, enlazan con las tendencias separatistas defendidas por Lamennais en el «Avenir», por buena parte del clero francés y con mayor equilibrio, pero con la misma honda pasión por Rosmini.

Por lo que respecta al acercamiento entre la Santa Sede y el fascismo, en contraste con la dura intransigencia demostrada por los mismos años para con la *Action Française*, bueno será recordar que los papas

les es común y por eso se han puesto de acuerdo. Cf. en una mirada retrospectiva G. Bevilacqua, *I Patti Lateranensi dopo trent anni*, en «Humanitas» 14 (1959) 182-190: «La gran mayoría de los católicos no acertaba a explicarse cómo podía haber pactado la Iglesia con una fuerza que había dado pruebas de ser en sí misma anticristiana, en sus fines y en los medios que empleaba». Históricamente se puede discutir sobre la exactitud de la expresión: «La gran mayoría de los católicos».

habían hecho peticiones análogas ya en 1919 y que la Cuestión Romana se hubiese podido solucionar ya entonces con un régimen liberal, si Víctor Manuel III no hubiese interpuesto su veto. La responsabilidad hay que cargarla, pues, no sobre la Iglesia, sino sobre la monarquía. En 1929 se benefició el fascismo indudablemente de los Pactos, a pesar de que éstos, como todos los acuerdos análogos, no significaban un reconocimiento de las teorías en las que se apoyaba el régimen. Por otra parte, los Pactos trascendían por su importancia las circunstancias históricas en las que habían sido estipulados. Hacía demasiado tiempo que la Cuestión Romana estaba sin resolver, al menos jurídicamente, como para dejar pasar la ocasión de arreglo que se brindaba. Así lo reconoció, a pesar de la amargura comprensible en su situación personal, el mismo De Gasperi [32]. Por eso cabe decir que es el tratado lo que constituye la parte históricamente más válida y significativa de los acuerdos.

El juicio sobre el concordato puede ser muy otro. Las críticas, como ya hemos dicho, se polarizan tanto en torno a los principios del concordato en sí y por sí,

[32] Cf. igualmente De Gasperi, *op. cit.*: «El peligro es más bien para la política concordataria. Tendrá que comprometerse la Iglesia, como en España con Primo de Rivera o peor... Espero que la experiencia de Pío IX con el Liberalismo frenará ciertos entusiasmos ante el fascismo..., de forma que el pueblo pueda distinguir entre catolicismo y fascismo... El concordato es una cosa y la concordancia otra». De la misma manera se pronuncia Bevilacqua, *art. cit.*: «Ningún concordato representa un encuentro de ideologías». Sobre el problema específico del sistema concordatario, cf. también Y. de la Brière, para quien representa la alianza evidente y una estrecha colaboración del poder religioso con el secular (*Le droit concordataire dans la nouvelle Europe*, París 1939). El mismo Salvatorelli, *ibid.*, 249, plantea claramente la problemática actual, compartida por muchos católicos: «La experiencia ha demostrado que las bases y las superestructuras no tienen toda la consistencia proyectada, de tal forma que... precisamente donde más se habían desarrollado han ocurrido los fallos más rápidos e importantes... que el problema de las relaciones Iglesia-Estado se plantea hoy en términos muy diferentes a los que privaban en la época concordataria clásica, el período de la Restauración».

como en lo referente a su contenido específico. Por lo que hace al primer aspecto de la cuestión y advirtiendo que la política concordataria constituye una constante histórica para la Santa Sede, acentuada precisamente durante esos años (concordatos con Baviera, Lituania y Polonia), hay que admitir que el concordato es sólo un medio, cuya validez hay que juzgarla caso por caso, y que si no representa la única solución a las relaciones Iglesia-Estado y mucho menos la solución ideal y universalmente válida (la historia es enemiga de los esquemas absolutos y condena el perfeccionismo) no hay que enfocarlo con esa suspicacia que revela cierto maniqueísmo y falta de sano realismo. En particular para el caso de Italia hay que tener presentes las circunstancias particularísimas y únicas en que se encuentra la Iglesia con su gobierno central dentro del país y la extrema dificultad de reducir su existencia al derecho común. Por eso no parece que sean definitivos los ataques lanzados contra el sistema concordatario tanto desde el sector católico como desde el liberal.

Otra cosa es el contenido efectivo del concordato de 1929. No tiene en cuenta ciertos postulados adquiridos por la conciencia moderna, tendiendo a crear una situación de privilegio para la Iglesia en Italia, situación que sobrepasa con mucho las exigencias derivadas de su especial condición. Esta tendencia respondía al carácter autoritario y en ciertos aspectos integrista de Pío XI, no sólo profundamente hostil a cualquier forma de laicismo, como aparece en las encíclicas *Ubi arcano* (1922) y *Quas primas* (1925), sino también favorable a la tesis del Estado católico y dispuesto a servirse del fascismo para este fin. En realidad, a las diversas afirmaciones solemnes del concordato no ha correspondido una auténtica renovación religiosa, quizá por la falta de una efectiva libertad cultural y por la excesiva confianza en las estructuras y, sobre todo, por la incapacidad de la jerarquía

de servirse a su tiempo de ciertos instrumentos que se le brindaban [33].

En conclusión, el año 1929 no merece ni la exaltación triunfal que le tributó entonces la mayoría de la opinión pública ni el ataque despiadado de que ha sido siempre objeto desde entonces. Representa una etapa dentro de una evolución, ni desprovista de ventajas ni carente de peligros. En su momento resultó sustancialmente positivo, si bien en seguida se revelaron caducos algunos de sus elementos.

[33] Cf. también el interesante artículo de A. C. Jemolo, *Concordato o Conciliazione?*, en «Ulisse» 11, vol. V, fasc. 31, invierno 1958, 41-47. Tras haber defendido que no existía ya laceración alguna de las conciencias por la Cuestión Romana, que la misma legislación iba evolucionando hacia la solución de diversos problemas aún pendientes, que los pactos favorecieron al fascismo y que el desacuerdo se refiere al concordato y no al tratado, Jemolo se pregunta: ¿benefició el concordato a la Iglesia? La respuesta, observa él mismo, depende de la concepción que cada cual tenga de la religión, de la idea que se haga sobre lo que Dios ha de exigir a los hombres. Para algunos se convierte entonces en mal para la Iglesia el prestigio externo y el poder que no son fruto de convicción íntima, sino que están impuestos desde arriba; igualmente resultó nociva la tendencia a la práctica cada vez más amplia, masiva, en la que el conformismo prevalecía sobre la fe sincera. Al Estado le perjudicaron no tanto artículos concretos del concordato cuanto «el clima que ha creado, con la separación que introdujo entre los italianos a tenor de la actitud religiosa de cada uno, separación que en Italia no sólo no existía de derecho, sino que tampoco se daba en la realidad al menos desde hacía ya algunos lustros». Basado en estas premisas, critica Jemolo la atribución a la Iglesia de la jurisdicción matrimonial, la presencia de profesores de religión en los consejos escolares de colegios y liceos con la correspondiente vigilancia sobre sus colegas laicos y las votaciones sobre la selección de los libros de texto, los capellanes militares y la limitación de la libertad religiosa de las minorías. Para otros, observa siempre el autor, el concordato favoreció a la Iglesia bien porque ayudó a que se superase la laicización de diversas instituciones jurídicas y sociales y, sobre todo, porque puso las premisas adecuadas para la vuelta del mayor número posible de italianos a la práctica religiosa. Hay que añadir (cosa que Jemolo no subraya) que muchos consideran excesivos los temores sobre la discriminación religiosa de los italianos y sobre el acentuado confesionalismo del Estado.

c) El Concordato con el Reich.

En relación con el nazismo siguió la Santa Sede una política muy análoga, en contraste con la línea predominante entre el episcopado alemán, que hacía ya tiempo que había tomado postura frente al partido.

La oposición de los obispos alemanes al nazismo, clara ya desde las primeras manifestaciones del movimiento, había quedado bien definida después del éxito logrado en las elecciones de septiembre de 1930, que abrían a Hitler el camino hacia el poder. De nuevo en agosto de 1932 la conferencia episcopal alemana reunida en Fulda declaraba ilícito pertenecer al nazismo por su programa incompatible con la fe católica y por las inequívocas manifestaciones hostiles de sus jefes contra la Iglesia. Una eventual victoria del nazismo, añadían los obispos, supondría un grave daño para la Iglesia y para los católicos. Ya a primeros de febrero de 1933, al llegar Hitler a la Cancillería, los obispos se mostraron todavía partidarios del *Centro*, el partido católico alemán que había luchado contra el nazismo.

A un mes de distancia, en marzo del mismo año, se produjo un cambio imprevisto en la situación, en el que no dejaron de influir las directrices de Pío XI, que en el consistorio del 13 de marzo, aunque condenaba el nacionalismo exagerado, había subrayado ante todo el peligro del bolchevismo, con claras alusiones a la situación alemana. El cardenal Faulhaber, de vuelta a Alemania, expuso la importancia de las alusiones del Papa, que abrían una perspectiva nueva. Por los mismos días, Mons. Kaas, jefe del *Centro*, aconsejó al partido ceder en la oposición mantenida y los obispos reunidos en Fulda, tras tomar conciencia de las declaraciones programáticas del Canciller en el *Reichstag*, revocaron la prohibición de pertenecer al partido, aunque confirmaban la condenación de los errores doctrinales precedentemente indicados. En síntesis, de la oposición se pasaba a una cauta y prudente expectativa, mientras que la situación permanecía confusa

debido al contraste entre las declaraciones oficiales y la persistencia práctica de vejaciones contra los católicos, así como al comienzo de la legislación racista (30 de marzo y 7 de abril de 1933).

Mientras que la incertidumbre movía a los obispos a solicitar del gobierno reiteradas garantías, llegaba a Roma el vicecanciller Von Papen, un católico conservador, enemigo del *Centro*, con la petición explícita de un concordato. En el Vaticano, el secretario de Estado Pacelli, que había sido durante doce años nuncio en Munich y en Berlín, conocía perfectamente la situación alemana, que el Papa seguía también con atención. ¿Era oportuno un acuerdo con un gobierno que lesionaba gravemente algunos derechos de la persona humana, y contenía en su programa principios evidentemente anticristianos y hasta irreligiosos? Prescindiendo de la fórmula jurídica que ponía en relación a la Santa Sede no con el nazismo, sino con el Estado alemán, un concordato hubiese supuesto un acercamiento y una alianza real entre la Iglesia y el régimen instalado de hecho en el poder. El nazismo, por lo demás, seguía mostrándose hostil a la Iglesia, alternando, según una política no rara en los movimientos anticlericales, declaraciones oficiales de benevolencia y neutralidad por parte de las autoridades con incidentes en la vida cotidiana. Se estaba aplicando ya o preparando toda una serie de medidas racistas, como la depuración de los empleados estatales judíos y la ley, mucho más grave, sobre la esterilización, publicada el 23 de julio, pero en preparación desde la subida del nazismo al poder. La situación era por lo menos fluida y todo parecía aconsejar una cauta contemporización, como solía hacer Roma en semejantes circunstancias. Muchos católicos alemanes lo veían así. Pero ni Pío XI ni Pacelli fueron de la misma opinión. Fuesen o no sinceras las ofertas, un desaire hubiese podido provocar un endurecimiento nazista; Hitler lograba cada vez mayor apoyo; un concordato podía suponer una garantía jurídica, necesaria, sobre todo,

de cara a los regímenes totalitarios, para poder defenderse en el caso de eventuales vejaciones; la nueva organización político-administrativa realizada entre marzo y abril, que convertía a Alemania de un Estado federal en un Estado centralizado, brindaba la oportunidad de plantear un concordato válido para todo el país, incluso para las regiones de mayoría protestante, como Sajonia o el Württenberg, tal y como Roma lo había deseado en vano más de una vez. Una vez decidida la cuestión previa, Pío XI de acuerdo con su temperamento impaciente, quemó las etapas, renunciando a convocar la conferencia episcopal alemana y limitándose a informar a los obispos por separado, desbordando los canales diplomáticos habituales (la Nunciatura y el Ministerio de Exterior) y tratando directamente con Von Papen. Así como se tardó más de dos años en elaborar los Pactos Lateranenses y cinco en concluir los concordatos con Baviera y con Prusia, bastaron menos de cuatro meses para el acuerdo con Alemania, firmado el 20 de julio de 1933, tres días antes de que se promulgase la ley sobre la esterilización de los minusválidos y los enfermos mentales y pocos días después de la obligada disolución del *Centro*. Al igual que en Italia, para salvar lo esencial sacrificaba la Santa Sede a los católicos, que se estaban comprometiendo en realizar en la política los principios cristianos.

El concordato, a la vez que reconocía la validez de los acuerdos firmados anteriormente con los diversos Estados alemanes, garantizaba la libertad de profesión religiosa y el libre ejercicio de la religión católica, conservaba las Facultades de teología en las Universidades estatales y las escuelas confesionales católicas, aseguraba la enseñanza religiosa en las escuelas elementales y superiores, favorecía la cura de almas en los hospitales y en el ejército, prometía protección a las asociaciones dependientes de la autoridad eclesiástica con fines religiosos, culturales y educativos e incluso meramente profesionales. A diferencia del concordato con el fascismo, ni se nombraba siquiera a la Acción Católica, pero la sustancia de la disposición era la misma.

Al igual que en 1929 en Italia, tampoco en 1933 faltaron polémicas ni oposiciones en Alemania. Mientras que a muchos nacionalsocialistas les parecían excesivas las concesiones hechas a la Iglesia, a no pocos católicos les preocupaba el peligro de un acercamiento entre la Iglesia y el nazismo, tanto más cuando el órgano oficial del partido, el «Völkischer Beobachter», había atribuido al concordato el significado de una aprobación del régimen por parte de la Santa Sede, provocando la inmediata réplica de «L'Osservatore Romano». El episcopado estaba muy preocupado por la suerte de las asociaciones y de la prensa católica y también por la de los muchos empleados destituidos de sus cargos por haber obedecido la prohibición episcopal—vigente desde 1932 a 1933—de afiliarse al partido nazi, así como por la situación en que se encontraban los católicos judíos reducidos a la miseria [34]. A pesar de esto, eran precisamente estas preocupaciones las que empujaban a los obispos, atemorizados por las eventuales consecuencias negativas de una fallida aprobación de los acuerdos, a pedir su pronta ratificación, que por sus presiones tuvo lugar el 10 de septiembre de 1933.

La situación no mejoró, por supuesto. Los meses siguientes, de septiembre de 1933 hasta el final de 1934, existió una continua sucesión de notas vaticanas y del episcopado alemán ante los graves atentados contra la libertad de las asociaciones, las pretensiones monopolistas del nazismo sobre la educación de la juventud, la parálisis de la prensa católica, la remoción de profesores como Altaner, las injerencias en los Semi-

[34] La carta del episcopado alemán al secretario de Estado, del 2-IX-1933 (M. Maccarrone, *Il nazionalsocialismo e la Santa Sede*, Roma 1947, 18-23), observa a este propósito: «¿No podría la Santa Sede pronunciar una palabra cálida en favor de las personas convertidas del judaísmo a la religión cristiana...?». Falta toda preocupación por los judíos en cuanto tales.

narios, la difusión en las escuelas y en los campos nazis de tesis netamente anticristianas inspiradas en *El mito del siglo XX*, de Rosenberg, y el arresto de sacerdotes en número muy superior a lo que había ocurrido en tiempos del *Kulturkampf*.

¿Habían tenido razón los que tenían por ilusoria la esperanza de detener con un instrumento jurídico la invasión del Totalitarismo, o se mostraba más objetivo el cardenal Faulhaber, que en 1937, en vísperas de la *Mit brennender Sorge*, declaraba que el concordato había supuesto la premisa de la resistencia y que sin él el régimen hubiese suprimido ya todas las obras educativas, caritativas y asistenciales de la Iglesia alemana?

d) La Iglesia en España.

Ante el problema español, la Santa Sede, cogida entre dos tesis opuestas, la de los que identificaban sin más la causa de Franco con la de la religión, y la de los que consideraban legítimo el gobierno del Frente Popular, teniendo por ilegítimo el «movimiento» y considerándola más que nada una maniobra de los gobiernos totalitarios y del capitalismo, mantuvo al principio una actitud oficial más bien reservada, aunque naturalmente había condenado la violenta explosión antirreligiosa que acompañó por parte de los rojos los primeros tiempos de la guerra civil. Aceptando en 1937 el envío de un representante oficial del gobierno franquista, el Vaticano hizo constar, con todo, que ello no significaba el reconocimiento del régimen del Generalísimo. Sólo un año más tarde, en 1938, correspondió la Santa Sede a este gesto, restableciendo las relaciones diplomáticas normales con el envío de un nuncio, Mons. Cicognani. Desde entonces en adelante la actitud del Vaticano fue haciéndose más benevolente; a principios de 1939 «L'Osservatore Romano» tomó postura contra los católicos franceses y españoles que ponían en el mismo nivel al régimen franquista y el republicano; «La Croix», que

había dado cuenta de la tesis criticada por Roma, hizo acto de sumisión, mientras que los escritores que la habían defendido se mantuvieron en silencio.

Con el final de la guerra, el restablecimiento de la normalidad y la consolidación del régimen autoritario y conservador del Generalísimo y, a la vez, con el reflorecimiento de la vida religiosa en el país, las relaciones entre el Vaticano y Madrid se fueron haciendo cada vez más cordiales y culminaron, después de una serie de acuerdos parciales a partir de 1941, en el concordato del 27 de agosto de 1953, que vale la pena considerar más detalladamente por su contenido y significado [35].

El concordato, repitiendo casi literalmente en su primer artículo el tenor del concordato austríaco de 1855, reconoce la religión católica como única religión de la nación española, con los derechos y las prerrogativas que le competen en conformidad con la ley divina y el Derecho Canónico y al mismo tiempo —superando el texto de 1855—reconoce a la Iglesia católica como sociedad perfecta, es decir, plenamente soberana (art. 2). De este principio se siguen muchas consecuencias, entre las cuales son particularmente importantes la fuerte limitación del libre ejercicio de los cultos acatólicos—autorización para ejercerlo en privado en el país y en público únicamente en los países africanos de predominio musulmán—, la libertad del culto católico y de la jurisdicción eclesiástica, el apoyo del Estado a la Iglesia en diversos puntos, como la sanción civil a las sentencias eclesiásticas sobre delitos que afectan a la ley de la Iglesia (art. 16) y, cosa que merece mayor atención, un cierto control de los obispos sobre la enseñanza pública y privada (art. 26). Quedan restablecidas algunas de las tradicionales inmunidades, es decir, un trato especial a los eclesiásticos en los procesos civiles y criminales (art. 16) y la jurisdicción exclusiva de la Iglesia sobre los lugares

[35] Texto en AAS 45 (1953) 625-656; Mercati, *op. cit.*, II, 271-294.

sagrados. Por lo que respecta al matrimonio, el rito religioso produce efectos civiles; los matrimonios mixtos han de celebrarse *in facie Ecclesiae* y, por tanto, sólo se permite el matrimonio civil si las dos partes son acatólicas; los tribunales eclesiásticos gozan de competencia exclusiva en las causas de nulidad, de separación y de dispensa del rato y no consumado, salvo el juicio del tribunal civil para los efectos civiles consiguientes (art. 23-24). La enseñanza será siempre conforme a la doctrina católica y se le reconoce a la Iglesia el derecho a abrir escuelas propias (art. 31). El Estado favorece la cura de almas en el ejército, en los hospitales y en la propaganda a través de los medios de comunicación social (art. 29, que constituye un caso del todo único en los concordatos modernos). Mientras que la propiedad eclesiástica queda regulada convenientemente, la Acción Católica (art. 31) ve garantizada la libertad en su apostolado, pero ha de mantenerse dentro del ámbito de la legislación estatal en sus actividades de otro signo (profesionales, sindicales...). El nombramiento de los obispos se realiza por medio de un procedimiento complejo, que conserva una amplia interferencia estatal, aunque garantiza una notable libertad a la Iglesia.

Con el concordato de 1953 se aseguró la Iglesia en España un notable apoyo por parte del Estado y buen número de privilegios, superior a los logrados por Italia o Portugal. Pero nunca ha conseguido una completa libertad de acción: falta una verdadera libertad de prensa, esencial para la difusión del pensamiento católico, y las actividades no estrictamente religiosas de la Acción Católica siguen encuadradas dentro de los esquemas generales de la concepción totalitaria, es decir, están subordinadas a los fines preestablecidos por el régimen del país. Es innegable, por otra parte, que el pacto, aunque firmado con el Estado español y no con el régimen del Generalísimo, significa siempre cierta alianza con éste, que pudo sacar de él el prestigio y la sanción moral que necesitaba, sobre

todo en aquel período, en el que se veía ampliamente excluido de las relaciones internacionales, y que le ha permitido presentarse como campeón de la Hispanidad, de la cultura y de la civilización española y católica [36]. Los diversos privilegios concedidos a la Iglesia pueden parecer anacrónicos y contraproducentes, en contraste con la realidad efectiva de España, donde, como en casi todos los países europeos, está en disminución la práctica religiosa y el anticlericalismo tiene fuertes raíces [37]. Algunas disposiciones, como la limitación de la libertad religiosa para los acatólicos, fueron superadas y modificadas en seguida y disfrutan hoy de libertad absoluta.

Puede decirse que con el concordato español la Iglesia romana, obligada en otras partes a aceptar la hipótesis, ha tratado de aplicar todavía la tesis. Precisamente por ello, mientras el concordato colmó el entusiasmo de los intransigentes, orgullosos al poder demostrar que las tesis del *Syllabus* ni estaban superadas ni era imposible aplicarlas en pleno siglo XX, dejó perplejos a otros católicos, que piensan que la citada «tesis» tiene un valor histórico, no absoluto, y se preguntan si el concordato español de 1953 correrá mejor suerte que el austríaco de 1855.

[36] Cf. el mensaje de Franco en octubre de 1953 a las Cortes: «El Estado recibe de la Iglesia una inmensa cooperación moral y, a cambio, el Estado otorga a la Iglesia los medios necesarios para cumplir su misión sobre la tierra» (reproducido por «Revue Nouvelle» 18, 1953, nota).

[37] En septiembre de 1947 el Primado de España declaraba explícitamente: «Hemos perdido en gran parte las masas por lo que se refiere a la práctica religiosa» («Documentation catholique», 4-VII-1948, col. 878). Cf. también en el mismo sentido las declaraciones del obispo de Madrid en «Ecclesia» del 15-XII-1951, 665.

4. *Resistencia al Totalitarismo*

a) Conflicto con el fascismo, 1931-39.

Las divergencias entre la Iglesia y el fascismo, que brotaron de forma muy viva inmediatamente después de la firma de los Pactos Lateranenses, habían sido silenciadas, pero no eliminadas, y volvieron a aflorar poco después. Nacían los roces de las pretensiones monopolistas del régimen en materia de educación (que se oponían a las reivindicaciones de la Iglesia, confirmadas por Pío XI en la encíclica *Divini illius magistri*—1929—, publicada seis meses después de la firma de los Pactos) y de la creciente injerencia del régimen en toda la vida italiana con la creación de un clima artificial de exaltación de la violencia y de la guerra y, después de 1936, de la servil imitación del nazismo y de su racismo. Se trataba, en definitiva, no sólo de defender los acuerdos de 1929, con los privilegios concedidos a la Iglesia y el apoyo, ya anacrónico, del brazo secular, no sólo de la libertad de la Acción Católica, sino también de los derechos fundamentales de la persona humana y de combatir una vez más, como en el *Syllabus* de Pío IX, la concepción del Estado ético. La Iglesia, defendiendo su libertad, defendía de hecho al mismo tiempo los derechos naturales del hombre, la libertad del individuo y de la familia frente al Estado; esta doble perspectiva está casi siempre presente y yuxtapuesta en los documentos pontificios. Lógicamente la divergencia tenía que ir agrandándose hasta hacerse insalvable a medida que el fascismo manifestaba con mayor claridad sus pretensiones totalitarias.

El temperamento de ambos jefes, que no toleraban oposición alguna y que estaban siempre dispuestos a lanzarse a la lucha impetuosamente, tenía que agudizar necesariamente la situación. Entre los dos luchadores, Pío XI, lento en sus palabras y en sus gestos, cauto en sus intervenciones largamente meditadas y firmísimo en sus resoluciones, aparece muy superior

a Mussolini, tan dispuesto a las declaraciones precipitadas e inclinado al exhibicionismo como mudable en sus intenciones y en sus líneas de acción.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado fascista, raramente del todo cordiales y marcadas siempre por una reserva recíproca (en la base el clero se dejó envolver algunas veces en el entusiasmo nacionalista, especialmente durante la guerra de Etiopía), tuvieron dos momentos de fuerte tensión: en 1931 por las amenazas contra la Acción Católica y en 1938-39 por las primeras aplicaciones de las leyes raciales que, prescindiendo de otros aspectos, violaban uno de los puntos del concordato.

Entre abril y mayo de 1931 se desarrolló una fuerte polémica que, tras un intercambio de notas diplomáticas (referentes, sobre todo, a las pretendidas injerencias políticas de la Acción Católica y a la ayuda material ofrecida a Alcide De Gasperi, que había sido secretario del partido popular, arrestado por el fascismo en 1927 y liberado en 1929, empleado en la biblioteca vaticana), se acentuó como consecuencia de un discurso pronunciado en Milán por el secretario del partido fascista Giuriati, al que el Papa replicó explícitamente en una carta dirigida al cardenal Schuster, arzobispo de Milán. Por aquellos días veía la luz la encíclica *Quadragesimo anno*, que tuvo que aumentar los recelos del fascismo ante una Iglesia que reivindicaba su competencia incluso en los problemas sociales. A finales de mayo, tras una serie de vejaciones contra locales de los círculos católicos y contra sus socios, el gobierno determinó la disolución de las asociaciones de la juventud católica y de la federación de universitarios católicos (FUCI). El 4 de junio proclamaba el directorio del partido su respeto hacia la Iglesia, pero confirmaba sus acusaciones contra la Acción Católica. Pío XI, tras un ir y venir de notas, publicó el 29 de junio la encíclica *Non abbiamo bisogno* [38], re-

[38] Texto en AAS 23 (1931) 285-312; *Encicliche sociali*, edición de I. Giordani (Roma [5]1956) 492-519.

dactada por él mismo, en la que expresaba su gratitud a la jerarquía y al clero por la solidaridad demostrada en los meses anteriores, refutaba las acusaciones lanzadas desde la prensa y criticaba la concepción totalitaria del Estado, reafirmando los derechos naturales de la familia y los sobrenaturales de la Iglesia en materia de educación [39]. No se trataba de una condenación directa y completa del fascismo, pero algunos de sus quicios doctrinales aparecían como incompatibles con la doctrina católica.

Ambas partes se mantuvieron por unos instantes observándose mutuamente como si no supiesen la actitud que procedía tomar: ¿lucha a fondo hasta llegar a una eventual denuncia del concordato, o negociaciones para llegar a un compromiso? Se impuso la prudencia; se evitó la condenación formal a la que la mayoría de los cardenales eran contrarios, pero con cuya posibilidad se le había amenazado explícitamente a Mussolini, y tras una serie de conversaciones entre el jefe del gobierno y el confidente del Papa, el jesuita P. Tacchi Venturi, se llegó en septiembre a un acuerdo que salvaba la existencia de los círculos de Acción Católica, aunque limitando su actividad al terreno estrictamente religioso y renunciando a una dirección centralizada de carácter nacional. Lo esencial quedaba asegurado.

Más grave, en definitiva, aunque menos visible al exterior, fue el conflicto que estalló cuando el fascismo,

[39] «... La pretensión... de monopolizar enteramente a la juventud... para absoluto y exclusivo provecho de un régimen, sobre la base de una ideología que se resuelve manifiestamente en una verdadera y auténtica estatolatría pagana, contradice no sólo a los derechos naturales de la familia, sino también a los sobrenaturales de la Iglesia... Una concepción del Estado que le hace apropiarse enteramente de las generaciones jóvenes y sin excepción desde la primera edad hasta la edad adulta, no es conciliable para un católico con la doctrina católica y ni siquiera con el derecho natural de la familia». *Ibid.* (edic. Giordani, n. 30 y 36). Pío XI subraya claramente los dos aspectos del problema: lesión de los derechos de la Iglesia, pero, al propio tiempo, violación de los derechos naturales.

influido por el nazismo, aceptó el antisemitismo. La publicación en abril de 1937 del libro de Paolo Orano, *Gli Ebrei in Italia* señaló la nueva orientación política, que se fue concretando desde entonces en crecientes ataques por parte de la prensa y de los órganos del partido. El 14 de julio de 1938 se publicó «El manifiesto de la raza», firmado por varios científicos, y el 6 de octubre el Gran Consejo del fascismo trazó las pautas de la legislación racial, resucitando muchas de las discriminaciones típicas del «Antiguo Régimen», desde la prohibición de ejercer casi todas las actividades profesionales y poseer industrias con más de cien empleados, hasta la de asistir a escuelas no reservadas a los judíos y de casarse con italianos de raza aria. Esta última disposición exaltada por el ala radical del partido, es decir, por Farinacci, violaba directamente el concordato. La política racista fue acogida en Italia con profunda amargura por la gran mayoría de los italianos que, por otra parte, después de las primeras objeciones presentadas por la prensa confesional, se encerraron generalmente en un digno silencio cuando no se unieron también ellos con mayor o menor fuerza o convicción al coro antisemita [40].

Mientras que poquísimos pastores protestaban en nombre de la conciencia cristiana ofendida—entre los que lo hicieron estaba el cardenal Schuster, que hasta entonces se había mostrado abierto benévolamente al régimen [41]—, Pío XI intervino de la forma más decidida, como ya había intervenido contra el racismo alemán. Desde su discurso del 1 de julio de 1938 a los alumnos de Propaganda Fide al del 24 de diciembre a

[40] Cf. R. A. Webster, *The Cross and the Fasces* (Standford 1960) 109-161; R. de Felice, *Storia degli Ebrei italiani sotto il fascismo* (Turín 1961) 364-373. De Felice documenta las concesiones antisemitas de las revistas «Vita e Pensiero», CC, del P. Gemelli, del P. Messineo y del obispo de Cremona, monseñor Cazzani.

[41] Cf. I. card. Schuster, *Scritti* (Venegono 1959), especialmente 302-306. Sobre el card. Schuster, cf. también la biografía escrita por T. Leccisotti (Milán 1969).

los cardenales, Pío XI multiplicó sus protestas, provocando las habituales amenazas de Mussolini «de hacer el desierto si el Papa sigue hablando», envió notas diplomáticas y se dirigió directamente el 4 y el 5 de noviembre a Mussolini y al Rey, con la esperanza, al menos, de evitar la violación parcial del concordato. Pío XI y su secretario de Estado demostraron la mayor intransigencia, rechazando una fórmula de compromiso propuesta por el nuncio, que hubiese reducido al mínimo los casos de matrimonio no reconocidos por el Estado.

b) La lucha anticomunista.

Benedicto XV no había dudado en 1921 en enviar ayudas generales a Rusia, afectada por la carestía. La misión especial tuvo que abandonar Rusia en 1924 al agravarse en el país las limitaciones a la libertad religiosa. Desde entonces se repiten periódicamente los llamamientos de Pío XI a rezar por la victoria sobre el comunismo y las denuncias de las tendencias antirreligiosas del gobierno ruso. La atención de Pío XI se centró preferentemente, con todo, en el peligro de la difusión del comunismo en otros países, especialmente en México y en España. En México las viejas tendencias laicistas triunfaron después del fracaso del efímero imperio de Maximiliano de Ausburgo en 1867 y se habían reforzado durante los primeros decenios del siglo XX por la llegada de exiliados políticos de tendencias radicales de diversas partes del mundo y por la fuerte personalidad de algunos presidentes como Carranza (1914-1920), Alvaro Obregón (1920-24) y Elías Calles (1924-28, aunque de hecho el alma de la vida política mexicana hasta 1940); habían influido también la condescendencia hacia el gobierno mexicano por los Estados Unidos y las grandes sociedades petrolíferas, ansiosas de acaparar privilegios económicos, que desembocó en la Constitución de Querétaro del 5 de febrero de 1917. Esta Constitución unía a las típicas disposiciones de la separación hostil (art. 3 sobre

la enseñanza laica, art. 5 sobre la supresión de las Ordenes religiosas, y art. 27 sobre la confiscación del patrimonio eclesiástico) una fuerte limitación en el número de iglesias y de sacerdotes autorizados (artículo 130: se llegó en la aplicación de este artículo a autorizar para Ciudad de México la apertura de sólo cinco iglesias y en algunos Estados se permitió un solo sacerdote para 100.0000 habitantes, mientras que los sacerdotes extranjeros tuvieron que abandonar el país). Más tarde, el 2 de julio de 1924, se había impuesto el control estatal sobre el culto en todas las iglesias. Pío XI, que consideraba la política mexicana una manifestación del comunismo (en realidad se puede hablar de influencia marxista únicamente después de 1932, siendo el anticlericalismo de los años precedentes más bien una reacción contra el excesivo poder de la Iglesia y del clero), sostuvo enérgicamente la resistencia de los católicos con repetidas encíclicas (1926, 1932 y, sobre todo, en 1937 con la *Firmissimam constantiam)*, que condenaban la legislación mexicana y declaraban legítima la defensa armada ante las violaciones de la justicia y de la verdad siempre que fuesen los ciudadanos privados y no la Acción Católica quienes asumiesen esta responsabilidad. El Papa sancionaba así una evolución teórica que venía desde finales del siglo XIX, a propósito de la legitimidad de una revolución, que él en línea teórica no excluía *a priori*.

Pero el reconocimiento de la encíclica era teórico, mientras que las directrices prácticas de la Secretaría de Estado sonaban de forma muy distinta: «No hay que pensar en la defensa armada que, aun prescindiendo de otras consideraciones, no tendría posibilidad alguna de éxito». En un plano realista insistía Roma en el desarrollo de la Acción Católica, en la exclusión de todo partido confesional, en la aceptación del mal menor (como la tolerancia de la ley sobre el *numerus clausus* de sacerdotes) y en el apoyo en las elecciones a candidatos no católicos, siempre que se respetasen los derechos de la Iglesia. En el clima can-

dente de aquellos años no siempre se hizo caso de los consejos que inculcaban la moderación, sino que los católicos tomaron las armas en diversas provincias; el fracaso práctico de la guerrilla vino a dar la razón a Roma. Más eficacia tuvieron las manifestaciones pacíficas de protesta organizadas en algunos puntos. El conflicto crónico, que duró más o menos de 1920 a 1938, tuvo sus momentos más ásperos de 1926 a 1929 y de 1932 a 1938, con reiteradas expulsiones del delegado apostólico, el boicot a la «ley Calles» sobre el control del culto, con la supresión de toda liturgia pública en las iglesias a partir del 31 de julio de 1926, en señal de protesta por parte de los católicos y la auténtica guerrilla de la que hemos hablado. Sólo más tarde se normalizó la situación con la intervención moderadora de los Estados Unidos, preocupados por el eventual peligro de un tal foco de revolución: las leyes no fueron derogadas, pero al igual que en Francia, se suspendió tácitamente su aplicación.

Análogas protestas formuló el Papa contra la separación decretada en España en 1933 tras la caída de la monarquía y más tarde contra los atropellos antirreligiosos de la guerra civil española. Pío XI consideraba los acontecimientos mexicanos, españoles o rusos como fases distintas de un único plan bien organizado, que tenía su raíz en el marxismo. Sus llamamientos culminaron en la encíclica *Divini Redemptoris*, publicada en marzo de 1937, es decir, en el mismo mes en que aparecieron sus otros dos documentos sobre México y sobre Alemania. La lucha se centraba en dos frentes: la derecha y la izquierda. Pero con la izquierda se mostraba el Papa mucho más duro, no viendo otra posibilidad que la de la guerra a fondo ante un movimiento definido como «intrínsecamente perverso».

c) Conflicto con el nazismo.

Los roces con el nazismo nacían necesariamente de las mismas causas fundamentales que habían provocado el conflicto con el fascismo: el carácter totalitario

del régimen, sus pretensiones monopolistas en materia de educación, la doctrina racista y la concepción general de la vida en neta antítesis con el catolicismo. Pero la rígida coherencia con que en Alemania, a diferencia de cuanto ocurría en Italia, se llevaban a las últimas consecuencias prácticas los principios teóricos, otorgó a la lucha mucha más gravedad. El choque se polarizó por ambas partes en puntos bien concretos: polémica ideológica de la jerarquía alemana (especial y colectivamente en las reuniones anuales de la conferencia episcopal en Fulda) y del Vaticano (discursos y encíclicas pontificias, condenas del Santo Oficio, directrices doctrinales de las Congregaciones romanas) por una parte, y del partido (discursos de los dirigentes nazis, especialmente de Rosenberg) por la otra; constante acción gubernativa orientada a reducir al culto la actividad religiosa y a impregnar toda la vida alemana del nuevo estilo (cierre gradual de las escuelas confesionales—más de 15.000—, limitación y control de la enseñanza religiosa según los principios nacionalistas, disolución de las asociaciones religiosas, inscripción en la *Hitlerjugend*, obligatoria desde 1936, severa vigilancia sobre la predicación, control sobre la prensa católica, cortapisas a las manifestaciones católicas, intensa propaganda de la ideología de Rosenberg y procesos escandalosos contra el clero montados artificialmente).

Podríamos distinguir en la polémica dos momentos, antes y después de la encíclica *Mit brennender Sorge*, que marcó el endurecimiento de ambas partes y la renuncia a cualquier intento de conciliación. Un tercer momento lo marca la llegada de Pío XII al supremo pontificado con un último intento de distensión seguido de una intensa actividad doctrinal y diplomática orientada a neutralizar las consecuencias teóricas y prácticas del nazismo.

En el primer período destacan por su importancia las reiteradas intervenciones del cardenal Faulhaber, arzobispo de Munich, y las declaraciones de la confe-

rencia episcopal entre 1935 y 1936, inspiradas en dos diferentes motivos: una protesta rígidamente intransigente en 1935 y un intento de conciliación, motivado por la necesidad de la lucha común contra el bolchevismo, en 1936. El 14 de marzo de 1937, domingo de Pasión, fue firmada la encíclica *Mit brennender Sorge*. Pío XI se había decidido a dar este paso ante las presiones del episcopado alemán, cuyos contactos con Roma se habían intensificado por aquellos meses culminando en una reunión de los más altos exponentes de la jerarquía a principios de enero en el Vaticano.

El Papa por su parte, y como consecuencia de las largas meditaciones a que le había obligado por aquellos meses su precario estado de salud, se había ido convenciendo cada vez con más claridad de que era necesario denunciar ante el mundo los errores y las consecuencias del Totalitarismo, que a él personalmente le había parecido en un principio un sistema realmente autoritario, pero del que podía sacar la Iglesia algunas ventajas y preferible, por supuesto, a lo que él llamaba «peste negra de nuestro siglo»: el laicismo liberal [42].

La primera parte de la encíclica, cuyo primer borrador confeccionó en Roma y en tres noches el cardenal Faulhaber, aunque luego lo vio y corrigió el cardenal Pacelli, resume las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Alemania a partir de 1933, deteniéndose, sobre todo, en las vanas esperanzas puestas en el concordato y en la lucha abierta contra la Iglesia [43]. En la segunda parte reafirma Pío XI las verdades fundamentales del catolicismo, negadas o ambiguamente interpretadas por el nazismo, condenando sus tendencias panteístas, la divinización de la raza, del pueblo y del jefe del Estado, la hostilidad contra el Antiguo Testamento y la negación de una moral objetiva universal y de un derecho natural. «Quien eleva la raza, el pueblo o una determinada concepción a la categoría de representantes del poder estatal o convierte otros elementos fundamentales de la sociedad humana en norma suprema de todo, incluso de los valores religiosos, pervierte y falsea el orden de las cosas creadas y queridas por Dios». La encíclica proclama después el vínculo indisoluble entre derecho y moral y entre moral y religión, subraya las consecuencias desastrosas que abre la negación de un derecho natural (una permanente atmósfera bélica entre las naciones y la subordinación total del individuo al Estado), recuerda, por fin, contra las calumnias nazis, la santidad de la Iglesia y demuestra que el cristianismo y sus virtudes características no merman la dignidad del hombre ni su más alto heroísmo.

[42] «Pío XI declaró haber aprendido bastante en el sufrimiento: sus dolores le habían hecho entender mejor la misteriosa ley de la cruz, que salva a través del sufrimiento» (A. Martini, *Il card. Faulhaber e l'enciclica di Pio XI contro il nazismo*, en CC, 1964, IV, 424). Sustancialmente había llegado el Papa en su enfermedad a la conclusión de que la postura más concorde con el mensaje evangélico es la de prescindir de todo compromiso y, sin esperar demasiado de los medios humanos, saber manifestar valerosamente la propia coherencia.

[43] AAS 29 (1937) 145-167 (en alemán); *Encicliche sociali*, 571-598; EM, 530-541; CC, 1937, II, 193-216 (en italiano).

El documento cayó por sorpresa sobre el *Reich*, que en una violenta campaña de prensa lo definió como un intento criminal de desprestigiar a escala mundial al Estado nacionalsocialista y al pueblo alemán. También en el extranjero produjo la encíclica un fuerte impacto: el cardenal de Chicago, Mundelein, atacó públicamente la política eclesiástica alemana con escándalo del gobierno nazi y viva complacencia del Papa. El episcopado americano protestó colectivamente. Con todo, el episcopado austríaco y, sobre todo, el cardenal Innitzer, arzobispo de Viena, se mostraron más bien condescendientes cuando en marzo del año siguiente ocupó Hitler Austria con un golpe de sorpresa.

Pío XI llamó inmediatamente a Roma al cardenal *ad audiemdum verbum*, la Radio Vaticana afeó severamente la conducta del episcopado austríaco y «L'Osservatore Romano» desmintió las declaraciones filo-

nazis hechas por Innitzer en Viena. Cuando llegó Hitler en mayo en visita oficial a Roma, Pío XI no habría rechazado una entrevista con el Führer, pero, al no ser ésta posible, se retiró a Castelgandolfo, lamentando después, el 4 de mayo, como una de las más tristes cosas de aquellos días «que hubiese sido izada en Roma otra cruz distinta de la cruz de Cristo». Mientras la Congregación de Seminarios publicaba en abril de 1938 una relación de tesis que resumían los dogmas fundamentales del racismo, como una especie de «Syllabus» del siglo XX, que no tuvo por desgracia el eco que merecía, Pío XI continuó en los últimos meses de su vida aprovechando cualquier ocasión para reiterar su condenación del Totalitarismo y del racismo y denunciar la abierta persecución religiosa que se estaba practicando en Alemania.

Pío XII, apenas elegido papa, consultó con los cardenales alemanes presentes en el cónclave y, de acuerdo con ellos, intentó un acercamiento distensivo con una carta personal a Hitler, que no tuvo una gran eficacia. De todas formas las conversaciones con los cardenales en 1939 sirvieron para fijar la línea de acción que siguió desde entonces Pío XII: no transigir nunca en los principios y al mismo tiempo agotar todas las posibilidades de acuerdo con el fin de no imponer a los católicos alemanes sacrificios inútiles y para dejar siempre del lado del adversario la responsabilidad de una eventual ruptura.

La guerra no hizo más que agudizar la tensión entre la Santa Sede y el Reich. Pío XII, tras haber protestado más o menos explícitamente contra las primeras agresiones realizadas por Alemania, a pesar de las peticiones que le habían llegado de diversos sectores, empezando por el cardenal Tisserant, prefirió evitar condenas espectaculares, limitándose a una reiterada, paciente y tenaz, aunque infructuosa, protesta ante el gobierno alemán por sus graves vejaciones a la Iglesia. Por otra parte, recordó en su magisterio los puntos fundamentales de la moral católica y se dedicó—no

sin cierto éxito—a una incansable labor de salvamento de centenares de millares de personas. Una vez más demostraba Roma su realismo.

Conclusión

Durante el período napoleónico siguió la Iglesia sucesivamente una conducta opuesta: intentó en un primer momento un acuerdo (concordato de 1801 y coronación de 1804) y después, ante la acentuación de la dictadura y del imperialismo, se decidió valerosamente por la lucha (excomunión contra los que habían usurpado el poder temporal, encarcelamiento de Pío VII). La Iglesia había salido de esta tempestad con todo su prestigio renovado. Ante el nuevo Totalitarismo, superior al napoleónico en la teoría y en la práctica, se repitió el fenómeno. Por una parte mostró Roma cierta comprensión ante la situación de hecho, trató de salvar lo salvable, neutralizando el Totalitarismo con instrumentos jurídicos de resultado incierto y de indudable prestigio para las dictaduras, a costa de sacrificar algunas de sus fuerzas fieles y de clara inspiración cristiana; en algunos casos pensó incluso Roma en la posibilidad de servirse del Estado autoritario para intentar una vez más la realización de un orden cristiano, aplicando así la «tesis». A esta tendencia hacia el compromiso, que se observa en el vértice, corresponde en muchos casos una análoga condescendencia en la base, especialmente en lo que se refiere al nacionalsocialismo y a la política exterior de los regímenes totalitarios e incluso ante injusticias palpables, a las que asistieron los católicos a menudo en silencio, cuando no las aprobaron de alguna forma.

Todo esto constituye uno de los dos aspectos opuestos o complementarios de la situación. A la condescendencia y a las esperanzas en los regímenes autoritarios siguió en seguida la firme y reiterada condena de Pío XI, de Pío XII y de la jerarquía alemana y la resistencia de los católicos alemanes, del clero y del laicado, resistencia con frecuencia decidida y a veces he-

roica hasta el martirio. Cuando la persecución amenazó directamente la fidelidad de los católicos a la Iglesia prevaleció la fe por encima de cualquier otro sentimiento.

Estos dos elementos opuestos, tomados cada uno por su cuenta, hacen comprensible de alguna forma el juicio discordante de la historiografía, que o exalta a la Iglesia o critica su habitual condescendencia y la renuncia a su misión de suprema instancia moral. Un juicio adecuado exige la consideración unitaria de ambos momentos: los intentos de acuerdo son, o deberían de ser, la trinchera de la que parte la resistencia posterior, no son fines en sí mismos; la lucha, por su parte, no es nunca el ideal para la Iglesia, consciente de la debilidad de las masas y dispuesta a no exigir en lo posible heroísmos por encima de lo normal, y fiel en definitiva a su propia naturaleza de pueblo inmenso y no de pequeña grey de elegidos. Desde esta óptica los dos momentos constituyen una dialéctica en continua tensión hacia la síntesis superior.

Todo esto no significa que se haya logrado siempre la síntesis. No hay, pues, por qué extrañarse si la historiografía moderna pone el acento bien sobre uno o sobre otro momento. No sólo los laicistas, sino los mismos católicos deploraron los compromisos a que descendió la Iglesia con las fuerzas totalitarias, su preocupación por defender las instituciones aun a costa de dolorosos silencios, la táctica de «buscar sólo a nivel político la solución de problemas cuyos componentes son muy complejos y hunden sus raíces en el terreno de la cultura y de la vida religiosa» [44], la preferencia otorgada a las estructuras por encima de la formación de las conciencias, el ceder a la tentación de imponer por la autoridad una estructura oficialmente cristiana de dudoso valor histórico y evangélico y de escasa eficacia práctica. Otros, sin negar estos aspectos menos heroicos, estos errores tácticos

[44] P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana* (Roma ²1963) 179.

del vértice y estas condescendencias de la base, sostienen que todo ello fue el precio que permitió la libre continuación ulterior de la cura pastoral, facilitando al máximo la práctica religiosa. Esta corriente historiográfica subraya de buen grado que la Iglesia no traicionó nunca sus principios y defendió a su debido tiempo y eficazmente su propia libertad y la de la persona humana amenazada en sus derechos fundamentales.

En definitiva, la Iglesia eligió lo que le parecía el mal menor, contando para sus juicios y sus opciones con las consecuencias inmediatas más que con las reacciones a largo plazo, mirando más hacia los fieles menos dotados que hacia los más formados y maduros y preocupándose del escándalo de los débiles más que del de los fuertes. El juicio sobre tal conducta, como hemos observado ya a propósito del concordato italiano de 1929, depende esencialmente de los presupuestos eclesiológicos y religiosos de que se parte. En todo caso, hay que reconocer que esta opción dista mucho de ser una novedad, ya que se parece mucho a la realizada en la Edad Antigua entre Hipólito y Calixto, en la Edad Media entre los espirituales extremistas y moderados y en la Edad Moderna entre Jansenio y Alfonso María de Ligorio. La Iglesia, aunque se muestre dispuesta al heroísmo, si es necesario, ha dado prueba de su realismo, teniendo en cuenta tantos factores diversos y evitando los comportamientos unilaterales y los gestos clamorosos. Con todo, hay que reconocer que poco a poco se ha ido aproximando gradualmente a los regímenes democráticos y a la aceptación de su plena libertad general, que no sólo se ha mostrado más eficaz que el privilegio (¡la tentación que siempre plantea el César a lo largo de la historia!) a la hora de garantizar su independencia, sino que responde mejor a su esencia íntima de sociedad cuya naturaleza y cuyos fines son esencialmente diversos de los del Estado.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

1. Pueden leerse con atención crítica los escritos de propaganda del primer nacionalismo: los artículos de Maurras en «Action Française», los de E. Corradini en «Regno» (recogidos luego en *La vita nazionale*, Siena 1924), el programa de G. Papini y G. Prezzolini, *Vecchio e nuovo nazionalismo* (Milán 1915), los artículos de las revistas «Il Regno», «Leonardo», «Idea Nazionale» y los discursos de A. Rocco (Roma 1938). Entre los motivos de fondo de estos últimos encontramos el desprecio por el pueblo, la crítica radical a la Revolución Francesa, la exaltación de la guerra, la afirmación del derecho de las *élites* a guiar a las masas, la vuelta a las tesis giobertianas sobre el primado italiano, la idea de la lucha necesaria entre los pueblos ricos y pobres y la subordinación total del individuo al Estado... Pueden espigarse acá y allá tanto las influencias del nacionalismo sobre el pensamiento católico como las reacciones, en especial las agudas y equilibradas de la «Civiltà Cattolica». Es muy útil el estudio de la génesis y desarrollo de las teorías nazis, desde la obra del francés De Gobineau y la del inglés Houston Chamberlain, yerno de Wagner, hasta la obra fundamental de Rosenberg, *El mito del siglo XX*, y la de Hitler, *Mi lucha*.

2. Otro campo casi ilimitado de investigación ofrece la actuación directamente política de la Santa Sede: se trata de estudiar en cada caso su contexto histórico, la preparación, los objetivos, el resultado, el eco en la opinión pública; de ver los contrastes a veces dramáticos entre el deber moral de intentar todos los recursos para asegurar la paz y las consideraciones humanas y realistas, que aconsejaban la abstención para evitar un fracaso; de examinar si un eventual fracaso político tuvo su compensación en un reconocimiento moral. Véanse, por ejemplo, las conversaciones de Rodolfo Mosca (en *Benedetto XV, i cattolici...*, 88): «La acción internacional propiamente dicha de la Santa Sede no alcanzó durante la guerra del 14 al 18 más que resultados negativos... Su disparidad con cualquier otra diplomacia no quiere decir que no tenga que aplicar los métodos y criterios de valoración habituales en diplomacia. La acción de la Santa Sede ¿se basó en una información insuficiente? ¿Fueron sus responsables afortunados en la elección del momento y de los medios?». El autor insinúa con varios ejemplos una insuficiente información política por parte de los responsables vaticanos, debida, entre otras cosas, al mayor contacto con una de las dos partes en litigio. El P. Martini, por el contrario, plantea la hipótesis de eventuales resistencias masónicas a las iniciativas pontificias (ibid. 387).

3. Uno de los problemas más graves nace de la comparación entre las tesis de la historiografía confesional o incluso apologética, de las cuales es un ejemplo típico el artículo superficial y simplista de Daniel Rops en «Studi cattolici» (n. 34, 1963, 497-

515) y, en parte, al menos, Neunhäusher, que presenta a Pío XI, a Pío XII y a la Iglesia en general como defensores invictos de la persona humana contra los regímenes totalitarios, y las opuestas de la historiografía laicista, tan parciales como las anteriores (Falconi, Lewy y gran parte de los escritos pseudocientíficos provocados por el drama de Hochhut, *El Vicario)*, según las cuales la Iglesia se preocupó de defender sus propias organizaciones y privilegios más que de salvaguardar los derechos de la persona. Puede examinarse, por ejemplo, si tiene un mínimo de fundamento el aserto categórico de Carlo Falconi *(Il Papi del ventesimo secolo* [Milán 1967] 224 y 247): «El gran escándalo de las mismas encíclicas más valientes de Pío XI contra los regímenes totalitarios consiste en el hecho de que nunca condenó a estos Estados por sus flagrantes violaciones del derecho natural, por sus crímenes contra la libertad o por sus delitos y abusos de todo género, sino que se limitó exclusivamente a denunciarlos por sus intromisiones en perjuicio de las personas y de los bienes eclesiásticos... hasta el punto de estar siempre dispuesto a reanudar la colaboración con ellos no bien dejaban de perjudicar a la Iglesia... sin advertir que conculcando los valores fundamentales del orden natural se privaba de su base a los propios valores sobrenaturales». Cf. para desmentir esta tesis las encíclicas *Mit brennender Sorge*, *Non abbiamo bisogno* y *Divini Redemptoris* y el discurso del 24-XII-1938.

4. Si estas tesis extremistas son tan simplistas y, en definitiva, tan antihistóricas como las de Daniel Rops, mayor atención merecen las observaciones más moderadas, pero fuertemente críticas para con la Iglesia de toda una corriente historiográfica muy reciente (K. Sontheimer, H. Müller, E. W. Böckenförde, R. Morsey, C. Amery, C. Gordon Lewy y con algún matiz Buchheim), concorde en reprochar a la Iglesia católica en Alemania haber reaccionado sobre todo contra las injusticias inferidas a sus organizaciones y no contra la injusticia en cuanto tal, haber apoyado la política exterior del nazismo, haber publicado manifestaciones filonazis algunos obispos (Grober, Hudal), teólogos (Schmaus, Adam, Algermissen), periodistas (Emmerich) y haber mostrado cierta simpatía por el antisemitismo o en todo caso haber defendido a los judíos convertidos, pero no a los hebreos en general.

Esta tesis, por lo demás, puede apoyarse en los reconocimientos explícitos de Pío XII en su discurso de 1945, en el que lamentó la persistente ceguera de muchos católicos a pesar de las reiteradas advertencias pontificias. En realidad faltaba hasta ahora una documentación suficiente para llegar a un juicio histórico equilibrado; ahora se está completando esta documentación tanto por parte alemana (Albrecht) como por la del Vaticano (Martini). El cuadro que resulta de la documentación más reciente es, en todo caso, más matizado; cf. V. Conzemius, *Eglises chré-*

tiennes et totalitarisme national-socialiste. Un bilan historiographique (Lovaina 1969).

En realidad queda ya superado el mito de una resistencia compacta al nazismo y al fascismo y se estudia, sobre todo, la visión política de los católicos (y eventualmente de los protestantes), examinando si supieron siempre aplicar felizmente sus principios a la realidad histórica contingente o si, ante la democracia en crisis y el imperialismo resurgido, abrazaron con cierta facilidad las soluciones propuestas por el Totalitarismo. C. Amery sostiene incluso que si el Vaticano se hubiese endurecido en 1933, el laicado católico alemán hubiese capitulado igualmente. De la constatación de los hechos nace otro problema: el de los factores que provocaron el compromiso. ¿Prejuicios democráticos, errores políticos, divisiones entre los católicos? En definitiva, ¿qué ha representado el nazismo para la historia alemana? Cf. además de Jaspers, F. Mainecke, *La catastrofe della Germania* (Florencia 1948).

La investigación naturalmente se ha extendido también a Italia, dando lugar a posiciones historiográficas análogas: más que los diversos compromisos individuales ante el fascismo en la vida concreta y en las ideologías, frecuentes también en el mundo eclesiástico, como hemos observado, interesa examinar lo que ha representado el fascismo en la historia italiana. Léanse a este propósito las agudas y concisas observaciones de F. Manzotti en «Convivium» (1962) 343-346, *Orientamenti della recente storiografia sul fascismo e l'antifascismo* y, sobre todo, las agudas páginas de R. de Felice, *Interpretazioni del fascismo* (Bari 1969) con las críticas a las tesis tradicionales del fascismo como paréntesis, como revelación, como fruto del capitalismo decadente y con la exposición de las nuevas corrientes historiográficas italianas y extranjeras (aludidas sumariamente en la página precedente).

Resulta interesante igualmente la búsqueda de las causas del compromiso: en los historiadores laicos aflora a menudo la tesis de que la fallida reforma religiosa italiana y la consiguiente decadencia del sentido moral han constituido algunos de los factores favorables a la llegada del fascismo (cf. P. Gobetti, *Elogio della ghigliottina*, en «La Rivoluzione liberale», 23-IX-1922). Para otros, como Scoppola, la falta de una auténtica cultura católica debilitó la resistencia de los católicos.

5. ¿Cuáles fueron las consecuencias de los Pactos Lateranenses en Italia y del concordato de 1933 en Alemania? ¿Cómo explicar la imprevista capitulación de los obispos alemanes después de años de dura oposición al nazismo? ¿Fue el concordato un grave error cometido por la Iglesia o, como afirmaba Faulhaber aún en enero de 1937 mientras Roma preparaba la encíclica contra el nazismo y como reiteró Pío XII el 2-VI-1945, constituyó un punto de apoyo útil para la lucha posterior? El concordato de 1929 ¿benefició al desarrollo religioso italiano o, al restaurar la alianza entre la burguesía dirigente y la jerarquía, facilitó el

desmantelamiento de las instituciones liberales, reforzó el autoritarismo de la jerarquía e impidió el nacimiento de una auténtica cultura católica? Véanse a este propósito los históricos debates de marzo de 1947 con motivo de la discusión del proyecto de Constitución Italiana en la Asamblea Constituyente (*Atti dell' Assemblea*, o el volumen *Atti dell'Assemblea constituente sull'articolo 7*, editado por A. Capitini y P. Lacaita, Perugia 1959): afloran claramente la superación del individualismo religioso típico del Liberalismo y, por tanto, el reconocimiento de la independencia y de la soberanía de la Iglesia, el planteamiento jurídico originario, la oportunidad del tratado y del concordato y, a la vez, lo inevitable de la revisión de este último, a lo que se muestran dispuestos los democristianos.

6. ¿Puede dividirse el pontificado de Pío XI en dos partes distintas, caracterizadas por una línea contraria, o existe en su gobierno una verdadera continuidad?

7. Sobre el comportamiento de Pío XII durante la Segunda Guerra Mundial—asunto en el que no nos hemos detenido por respetar el sistema general de nuestro tratado—pueden leerse, al menos, las breves, pero fundamentales introducciones a los seis volúmenes publicados hasta ahora de los documentos vaticanos (para la cuestión judía, cf. especialmente el II, *Cartas a los obispos alemanes*, y para Polonia y los países bálticos, el III en dos tomos), al igual que los documentadísimos artículos publicados por A. Martini en la «Civiltà Cattolica». Pueden apreciarse las razones del comportamiento del Papa, no compartido ya entonces por todos los católicos, en algunas de sus cartas: cf. especialmente, II, 33, 56-57, 123, 264, 324; III, II, 716; cartas al cardenal Bertram, arzobispo de Breslau, 25-I-1940, al obispo de Maguncia, Stohr, 5-VI-1942, al obispo de Berlín, Preysing, 30-IV-1943, al obispo de Wlocawec, Radonski. Pío XII insiste, sobre todo, en los perjuicios que podrían provocar las denuncias públicas, como lo demuestra entre otras cosas el silencio que muchos exponentes de la jerarquía polaca juzgaron necesario mantener sobre las respuestas llegadas de Roma, el temor a que surgiesen equívocos políticos, la firme voluntad de evitar cualquier provocación para que quede bien clara la responsabilidad de una persecución. Pío XII, por otra parte, no se muestra en absoluto contrario a una acción enérgica del episcopado local; es más, anima en este sentido. Otras motivaciones pueden encontrarse acá y allá a lo largo del epistolario, que es también fundamental para conocer las diversas actitudes de los obispos alemanes, desde la más oscilante del cardenal Bertram a la más enérgica de von Galen.

Abell, A. I.: IV 60.
Abellán, P.: II 194.
Acciaiuoli: II 276.
Acquaviva, C.: II 34, 72.
Acton, J.: I 38.
Adam, K.: IV 181.
Adolph, W.: IV 119.
Adriani, M.: II 133.
Adriano IV: II 51.
Adriano VI: I 21, 37, 194, 195, 231; II 65, 73.
Affre, D. A.: IV 74.
Agnoletto, A.: IV 27.
Agobardo de Lyon: II 113.
Agustín (san): I 18; II 112, 129, 134, 190, 191, 192.
Agustín Triunfo: III 232.
Alatri, P.: II 180; IV 124.
Alba, V.: IV 59.
Albani, M.: IV 86, 99.
Alberigo, G.: I 72, 112, 183, 230, 252, 253.
Albertario, D.: III 125, 138; IV 17, 18, 99.
Alberto de Ausburgo: I 46.
Alberto de Brandeburgo: I 121, 122, 130, 191.
Albertotti, G.: II 271.
Albrecht, D.: IV 119, 181.
Alcuino de York: II 137.
Aldobrandini, I. (card.): II 74.
Aleandro, G.: I 104.
Alejandro III: II 139.
Alejandro VI: I 28, 84-91, 192, 194, 195.
Alejandro VII: II 83, 182, 196, 197, 199, 201, 227, 230, 316.
Alejandro VIII: II 76, 182, 230, 231, 232.
Alejandro Farnese: I 88; cf. Pablo III.
Alessandrini, A.: I 48.
Alfieri, V.: II 94, 232.
Alfonso M.ª de Ligorio (san): I 226; II 84, 213, 287; IV 179.
Algermissen: IV 181.
Algisi, L.: IV 42.
Almeida, F. de: III 80.
Alpi, V.: III 186.
Altaner, B.: IV 161.
Altussio, J.: I 166.
Alvaro Pelayo: III 232.
Allen, P. S.: I 103, 104.
Allmayer Bech, J.: IV 111.
Amadeo VIII de Saboya, cf. Félix V.
Amann, E.: I 30: II 223.
Ambrosio (san): II 111.
Amerio, F.: II 221.
Amery, C.: IV 181, 182.
Amette (card.): IV 142.
Amico Moneti, E.: II 269.
Amorth, A.: II 16.
Ana Bolena: I 152, 153.
André de Sainte Marie: I 214.
Andrieu (card.): IV 136.
Angela de Merici (santa): I 206.
Angeleri, C.: I 72, 91.
Anton, A.: II 28.
Antonelli, G. (card.): III 56, 125, 178, 179, 183, 186, 190, 193, 211, 212, 238, 245, 252, 255.
Antoniazzi, G.: IV 92.
Antonio de Padua (san): I 209.
Apión: II 109.
Aporti, F.: III 111.
Appolis, E.: II 243.
Aranda: II 280.
Arcari, P. M.: IV 116.
Are, G.: IV 61.
Arendt, H.: II 128; IV 115.
Arévalo, B. de: II 302.
Arnauld, A.: II 179, 187, 188, 190, 194, 195, 196, 198, 202, 204, 207, 214, 219.
Arnauld, J.: II 188, 189, 192.
Arnoldi, B.: I 92.
Arquillère, H. X.: I 43.
Arsenio ab Asculo in Piceno: I 208.

Artom, E.: III 91.
Ashton, T. J.: IV 59.
Astrain, A.: I 219; II 271, 319, 325.
Astuti, G.: II 16, 33.
Aubert, R.: I 30, 31, 32, 33, 168; II 102; III 39, 61, 84, 90, 98, 103, 129, 142, 156, 173, 186, 203, 204, 227, 247, 259; IV 11, 15, 25, 28, 60, 129.
Austad, G.: III 61.
Avignone, B.: III 202.
Avila (card.): II 74.
Ayence, F. M.: IV 128.
Azpuru, T.: II 282.

Bacchelli, R.: III 186.
Bachen, K.: IV 60.
Bainton, R. H.: I 111, 138; II 132, 157.
Bakunin, M.: IV 70.
Balan, P.: I 104.
Balbo, C.: III 55.
Baluze, S.: I 48, 56, 57.
Ballerini, G.: III 249.
Báñez, D.: II 184.
Baraldi, G.: III 115.
Barbagallo, C.: I 42.
Barbaini, P.: I 27; III 204, 224; IV 29.
Barbo, L.: I 187.
Barclay, W.: II 30.
Bargellini, N.: II 197.
Barié, O.: IV 115.
Barlow, W.: I 153.
Barone, D.: IV 146, 148.
Barone, P.: II 40.
Baronio (card.): II 74, 75.
Bartolomé de las Casas: II 299, 301, 302, 303.
Bartolomé de los Mártires: I 249.
Bartolomé de Saliceto: I 72.
Bataillon, M.: I 108; II 299.
Báthory, E.: II 158, 163.
Batiffol, P.: IV 30, 36.
Battaglia, F.: III 21.
Battaglia, R.: IV 130.
Battandier, A.: III 199.
Battisti, E.: I 165.
Baudrillart, A.: IV 131.
Baunard, L.: I 206.
Baungarten, P. M.: I 27.
Bauny, E.: I 227.
Baur, J.: I 138.
Bayle, P.: II 150.
Bayo, M.: II 183, 184, 190, 195, 196.
Bazin, G.: III 147.
Bea, A.: III 217.
Beaudin, E.: IV 128.
Beaumont, Ch.: II 278.
Beccaria, C.: I 14, 15, 16; II 23, 24, 253.
Becher, H.: I 219.
Becker, H. J.: IV 119.
Bedeschi, L.: IV 25, 26, 27.
Beloch, K. J.: II 90.
Below, G. von: I 38, 39.
Belli, G. G.: II 102.
Belló, C.: IV 130.
Belloc, H.: II 107.
Bendiscioli, M.: I 113, 163, *186, 253; II 55; IV 115, 144.*
Benedicto XI: I 47.
Benedicto XII: I 48, 50.
Benedicto XIII: I 20; II 41, 43, 74, 76, 86, 93; III 203, 276.
Benedicto XIII (Pedro de Luna): I 54, 58, 61, 63.
Benedicto XIV (Lambertini): II 42, 65, 75s, 86, 95, 204, 264, 267, 268, 274-277, 301, 302, 318, 323.
Benedicto XV: II 72; III 78; IV 12, 21, 22, 47, 53; 104, 132, 136, 138, 142, 143, 144, 145, 170.
Benichou, P.: II 97.
Benigni, U.: IV 45, 46.
Benito de Labre (san): II 85.
Benito de Mantua: I 98.
Benoit, J. D.: I 137.
Benoit, P.: IV 26.
Béranger, J. P.: III 88.
Berard, P.: II 112.

Berber, R. K.: II 294.
Berlichingen, G. von: I 128.
Bernanos, G.: II 221; IV 95.
Bernardino de Asti: I 213.
Bernardino de Trento: II 117.
Bernardino Ochino: I 213.
Bernardinus a Copeltrazzo: I 208.
Bernard-Maître, H.: II 311.
Bernareggi, A.: III 203.
Bernetti, T. (card.): III 67.
Bernini, J. L.: II 87.
Bernis, F. J. (card.): I 23; II 72, 282.
Berra, L.: II 271.
Bertelli, S.: II 207.
Berthier de Sauvigny, G.: I 32.
Bertoni Jovine, D.: III 51, 110.
Bertram, A. (card.): IV 183.
Bertrand de Got: I 48.
Bérulle, B. (card.): II 87, 186, 210.
Bettenini, A. M.: II 55, 78.
Bevilacqua, G.: IV 154, 155.
Beza, T. de: I 145, 146, 166.
Bianchi Giovini, A.: III 88.
Biederlack, J.: IV 102.
Biel, G.: I 93.
Bieler, A.: I 138.
Biggini, C. A.: IV 117.
Bihlmeyer, K.: I 31; II 284; IV 51.
Bilio, L.: III 208, 211, 250, 255.
Billot, L. (card.): IV 29, 48, 57, 135, 136.
Bismarck, O. von: III 71, 88, 235; IV 116, 153.
Blakiston, M.: III 173.
Blanch, A.: IV 117.
Blanchet, A.: IV 27.
Blet, P.: I 27; II 223, 226, 240; IV 119.
Bloch, M.: II 30, 32.
Blondel, M.: IV 31, 46.
Blumenkranz, P.: II 108, 112, 114.
Boaga, E.: II 90.
Boase, T. S. R.: I 43.
Boccali, G.: IV 93.
Bock, F.: I 43.
Böckenförde, E. W.: IV 119, 181.
Bodin, J.: II 18, 31, 147, 155, 263.
Boehemer, H.: I 109.
Boggiani (card.): I 28.
Boggio, P. C.: II 40; III 38, 39, 43, 48, 49, 53.
Bolzoni, F.: I 101.
Bonald, L.: III 123.
Boncompagni, C.: II 24, 56; III 55.
Bonghi, R.: IV 14.
Bongi, S.: II 268.
Bonifacio VIII: I 43-49, 59, 72, 155, 156; II 161.
Bonifacio IX: I 58.
Bonomelli, G.: IV 17, 18, 27, 86, 130.
Borgo, C.: II 284.
Borja y Borja, R.: III 132.
Borne, E.: III 203.
Bornkamm, H.: I 122.
Borromini, F.: *II 87.*
Boselli, P.: II 148.
Bossuet, J. B.: I 38, 246; II 31, 32, 33, 86, 119, 129, 170, 228, 229.
Botta, C.: III 13.
Bottari, G.: II 206.
Boudou, A.: III 119.
Boulanger, A.: IV 129.
Boulard, F.: II 101.
Bouman, C. A.: I 32.
Bouyer, L.: I 108, 215, 219; II 28, 180.
Boyer, C.: I 112; IV 59.
Bozza, T.: I 98.
Bozzola, A.: III 53.
Brandeburg, F. R.: IV 118.
Branmüller, W.: I 54.
Bremond, H.: II 179, 186, 210, 219, 221.
Brenan, G.: IV 117.
Brette, A.: III 21.
Brezzi, P.: I 33; III 100.
Briand, A.: III 78, 87.

Briçonnet, G.: I 99, 138.
Brodrick, J.: III 120.
Brofferio, A.: III 88.
Brokhage, J. D.: I 17.
Broutin, P.: II 80.
Browe, P.: II 107, 123.
Brunelli, G.: III 48.
Bruno de Jesús María: I 214.
Bryce, J.: III 225.
Bucer, M.: I 106.
Buchanan, G.: I 166.
Bucheim, K.: IV 119, 181.
Buchez, F.: III 17.
Buenaventura (san): I 92, 209.
Buisson, F.: I 138, 153.
Buonaiuti, E.: I 136, 253; II 180, 218; III 46; IV 32, 33, 34, 35, 39, 41, 49, 50, 58.
Burchard, J.: I 86, 87.
Burckhardt, J.: I 74, 77.
Burchinon, J.: I 219.
Burke, E.: III 12.
Buscarlet, D.: I 137, 145.
Bussi, E.: II 16, 65, 66.
Butler, C.: III 227, 255.
Buttini, T.: III 53.

Calas, J.: II 151.
Calderón de la Barca, P.: II 86.
Caliaro, M.: IV 17.
Calixto I: IV 179.
Calixto III: I 83.
Calvino: I 90, 137-146, 163, 165, 166, 167, 170, 182; II 143, 145, 184, 190.
Callacy, M.: I 177.
Calles, E.: IV 170, 172.
Camaiani, P. G.: I 27, 175.
Camilo de Lellis (san): II 43.
Campana, E.: III 227.
Campeggi, L. (card.): I 38.
Campomanes: II 280.
Candeloro, G.: III 103; IV 11, 24, 106, 111, 116.
Canet, L., cf. Fontaine, N.
Cano, M.: I 223.
Canosa: IV 73.
Cantarini: I 242.
Cantimori, D.: I 159.
Cantini, L.: II 125.
Cantú, C.: III 17.
Capaccini, E.: III 65.
Capece Minutolo, A.: III 110.
Capecelatro, G. (card.): II 91, 206; IV 27.
Capéran, L.: III 75.
Capitini, A.: IV 183.
Capitant, H.: III 48.
Capograssi, C.: III 22.
Capponi, G.: III 162.
Capranica, D.: I 196.
Caprara, A.: IV 140.
Caprile, G.: III 248.
Caputo, G.: III 38.
Carafa, J. P.: I 187, 197, cf. Pablo IV.
Caramuel: II 182, 183.
Carbone, V.: III 227.
Carducci, G.: I 74.
Carletti, F.: II 300, 308, 309.
Carli, D.: II 308.
Carli, L.: II 129.
Carlomagno: II 68, 137.
Carlos II de Inglaterra: II 169, 170.
Carlos III de España: II 280, 282, 323.
Carlos IV (emperador): I 51.
Carlos V: I 105, 125-133, 149, 194, 231, 232, 234, 236; II 65, 293, 302.
Carlos VIII: I 89.
Carlos X de Francia: II 38; III 116, 152.
Carlos Alberto: II 38, 39; III 184.
Carlos Borromeo (san): I 207, 237; II 53, 54, 55, 89, 95.
Carlos de Ausburgo: I 123.
Carlos de Lorena (card.): I 238, 239.
Carlos el Temerario: II 16.
Carlos Félix de Cerdeña: II 32, 33.
Carlos Manuel II: II 23.
Carlos Manuel III: II 20.
Carlyle, R. W.-A. J.: I 43.

Carlyle, T.: III 12.
Caro Baroja, J.: II 132.
Carr, R.: IV 118.
Carranza, B. de: II 99.
Carranza, V.: IV 170.
Carro, V.: II 325.
Carroll, J.: III 61.
Carvalho, S.: II 277.
Casati, A.: IV 40.
Casciola, B.: IV 25.
Caserta, N.: III 142.
Cassiani Ingoni, G.: IV 52.
Castelli, E.: I 102, 109.
Castellion, S.: I 145; II 132, 149, 153, 157, 177.
Catalano, F.: II 16, 55.
Catalina Cybo: I 211.
Catalina de Aragón: I 149, 151.
Catalina de Génova (santa): I 186.
Catalina de Médicis: II 154, 161.
Catalina de Rusia: II 275, 285.
Catalina de Siena (santa): I 48, 55, 171.
Cattaneo, C.: II 126.
Cava, G.: I 214.
Cavour, C.: III 39, 54, 55, 72, 145, 158, 188, 189, 194, 195, 196, 197, 202; IV 154.
Cayetano, cf. Tomás de Vio.
Cayetano de Thiene (san): I 187.
Cecconi, E.: III 99, 227.
Celani, E.: I 87.
Celestino V: I 48.
Cenci, P.: I 27.
Cereceda, F.: II 300.
Cerretti, B.: III 79; IV 23.
Cerrito, G.: III 70.
Cervantes, M. de: II 86.
Cervini, M. (card.): I 241.
César Borgia: I 86, 87, 89, 90.
Cesario de Espira: I 209.
Ceysens, L.: II 180, 219.
Cicchitto, L.: II 271.
Cicognani, G.: IV 162.
Cigno, G.: II 180.
Ciprotti, P.: III 44, 45, 46.
Cistellini, G.: IV 11, 24.
Clark, F.: I 147, 155.
Clarkson, T.: II 300.
Claudio: II 110.
Clemen, O.: I 112.
Clemente IV: I 52.
Clemente V: I 48, 49, 50, 209.
Clemente VI: I 48, 50, 92.
Clemente VII: I 56, 58, 127, 130, 149, 151, 194, 211, 223, 231; II 74, 161.
Clemente VIII: II 76, 89, 120, 121, 162, 184.
Clemente IX: II 197.
Clemente X: II 76, 88, 202.
Clemente XI (Albani): II 51, 76, 201, 202, 203, 276, 317, 318.
Clemente XII: I 20, 74; II 76, 276, 318.
Clemente XIII (Rezzonico): II 76, 87, 268, 272, 275-281.
Clemente XIV (Ganganelli): I 226; II 72, 76, 265, 272, 273, 281-287.
Coan, A.: I 214.
Cochin, A.: III 199.
Cochlaeus, J.: I 111.
Code, J.: III 61.
Codignola, E.: II 180.
Cognet, L.: I 215; II 80, 85, 99, 180.
Cohn, N.: II 128.
Colapietra, R.: II 223, 240; III 33, 35, 107.
Cole, G. D. H.: IV 59.
Colet, E.: II 228.
Colin, H.: III 48.
Colsen, J.: IV 46.
Collotti, E.: IV 118.
Combes, E.: III 76, 77, 78, 87.
Confessore, O.: IV 27.
Confucio: II 246, 314-318.
Congar, Y.: I 119, 120, 185, 200; II 192, 220; III 156, 170, 171, 260; IV 46.
Conrado de Gelnhausen: I 60.
Conrado de Marburgo: II 140.

Consalvi, E.: II 285; III 35, 107, 108, 175.
Constant, G.: I 147.
Contarini, G. (card.): I 131, 197
Conzemius, V.: III 260; IV 120, 181.
Copérnico: II 100.
Corboli Bussi, G.: III 56, 57, 113, 164, 184, 185, 247.
Cordara, G. C.: II 271.
Corna Pellegrini, G.: IV 60, 111.
Corneille: II 190.
Cornevin, R.: II 300.
Cornoldi, G. M.: III 108.
Corradini, E.: IV 121, 180.
Corsi, C. (card.): III 242, 255.
Coscia, N. (card.): I 20; II 93.
Cosme de Médicis: I 64.
Costf, R.: III 21.
Coton, P.: II 77.
Couplano, R.: II 300.
Courier, P. L.: III 88.
Cousin, P.: I 200; II 83.
Coux, Ch. de: IV 83.
Cranmer, Th.: I 150.
Creusen, J.: I 200.
Creitens, R.: II 95.
Crispi, F.: III 196; IV, 12, 18.
Crispolti, F.: IV 57.
Cristiani, L.: I 41, 112, 113, 136, 137, 145, 230.
Croce, B.: I 180; II 88; III 85, 86, 90, 192, 214, 224; IV 115, 117, 150.
Croiset, J.: II 86.
Croizet, M.: IV 73.
Cromwell, O.: I 157; II 168.
Crozier, M.: IV 59.
Cueva Alburquerque, G. de la: II 54.
Cuoco, V.: III 13.
Curci, C.: III 128, 166, 213; IV, 17, 83, 86.
Cuthbert de Brington: I 208, 213.

Chabod, F.: I 72, 159; II 42; III 43, 86; IV 115.
Chalendard, M.: I 205.
Chamberlain, H.: IV 180.
Checchini, A.: III 38.
Chenevière, M. E.: I 138.
Chenu, M.-D.: I 43.
Cherbury, H. de: II 247.
Cherel, V.: II 132.
Chiaudano, G.: IV 103.
Chieregati, F.: I 37.
Chiocchetta, P.: III 82.
Chiuso, T.: II 91; III 53.
Choiseul, E. F.: II 278.

Da Campagnola, S.: II 94, 180.
Da Nardo, S.: I 253.
Da Nembro, M.: II 80.
Da Persico, E.: IV 111.
Da Silva, A.: II 295.
D'Ailly, P.: I 60, 61, 93.
Dal Portico, J.: II 94, 95.
Dalla Torre, G.: IV 118.
D'Amelio, G.: III 70, 81, 202.
Damiani, P.: I 75.
Damming, E.: II 180.
Daniel-Rops, H.: I 30, 107; II 80; III 90; IV 180, 181.
Daniélou, J. (card.): I 30; III; 113, 171.
D'Annunzio, G.: IV 121.
Danset, P.: IV 103.
Dansette, A.: II 28, 37, 80, 81, 88, 91; III 11, 71, 75, 87, 100, 103, 128; IV 26, 61, 75, 77, 79, 116.
Dante Alighieri: I 46, 76, 77, 83; IV 88.
Darboy, G.: III 159, 215, 238, 250, 252, 259.
Dassa, B.: I 207.
Daudet, L.: IV 121, 134, 136.
D'Avack, P.: II 30, 63, 133, 135; IV 120.
Davidson, B.: II 300.
Davis, D. B.: II 300.
D'Azeglio, M.: III 176, 197.
D'Azeglio, R.: III 81.
De Angelis (card.): II 147.
De Bonald, L.: IV 82.

De Boyer de Sainte Suzanne, R.: IV 37.
De Broglie, G.: III 204, 216.
De Brosses, Ch.: II 88, 226.
De Cabrières (card.): IV 135.
De Capraríis, V.: II 16, 162.
De Cock, T.: II 203.
De Felice, R.: IV 118, 124, 169, 182.
De Gasperi, A.: III 14, 115, 170, 214, 224, 225; IV 21, 60, 73, 75, 88, 91, 92, 146, 150, 152, 155, 167.
De Gobineau: IV 180.
De Guibert, J.: I 219.
De la Brière, Y.: IV 155.
De la Colombière, C.: II 85.
De la Servière: II 30.
De Lai, G. (card.): I 28; IV 44, 47.
De Leyva, V.: II 95.
De l'Hopital, M.: II 147, 154.
De Lubac, H.: I 20; II 179, 218.
De Maio, R.: I 86.
De Maistre, J.: II 217; III 12, 109, 110, 122, 139, 236.
De Marca, P.: II 225.
De Marchi, A.: I 15.
De Meulemeester, M.: II 83.
De Moreau, P. E.: III 64.
De Negri, E.: I 112.
De Nobili, R.: II 315.
De Plinval, G.: I 32; III 90.
De Quélen: III 118.
De Rancé, A.: II 83, 84.
De Roo, P.: I 85.
De Rooy, N.: IV 46.
De Rosa, G.: II 214; III 70, 71, 90, 103, 260; IV 11, 24, 34, 61, 75, 80, 116, 130.
De Rossi, J. B.: III 186.
De Ruggiero, G.: II 132; III 36, 38, 220.
De Sanctis, F.: I 180.
De Segni, L.: I 75.
De Simone, R.: II 164.
De Sivo: II 91.
De Smedt: III 203.
De Vaissière, P.: II 80.
De Vooght, P.: I 67.
Dechamps, A.: III 148, 168, 211, 237, 239, 245.
Degola, E.: II 202, 204.
Dehon, L.: III 227.
Del Giudice, V.: II 58, 63; III 71, 81.
Del Pane, L.: IV 83.
Del Re, N.: I 72.
Del Vecchio, G.: III 21.
Delacroix, S.: II 289, 299, 311, 319.
Delahaye: IV 47.
Delaruelle, E.: III 11, 75, 103.
D'Elia, P.: II 311.
Delumeau, J.: I 72.
Dell'Addolorata, G.: II 271.
Della Genga: II 107; confróntese León XII.
Deman, P.: II 108.
Dengel, J. P.: I 27.
Denifle, H.: I 93, 99, 113.
Denzinger, H.: III 160.
Dereine, C.: I 200.
Derré, J. R.: III 104.
Descartes, R.: I 224; II 165, 245.
Deuerlein, E.: IV 119.
Deutsch, H. C.: IV 144.
Dewart, L.: I 20.
D'Holbach: II 247.
Di San Lazzaro, C.: I 112.
Diana, A.: II 181, 182.
Díaz, F.: II 243.
Dickens, Ch.: IV 61.
Dickmann, F.: II 166.
Díez Alegría, J. M.: III 204.
Digard, C.: I 43.
Dignan, P.: III 61.
Diogini de Piacenza: II 304.
Dix, G.: I 147.
Dolfuss, E.: III 132.
Dolleacs, E.: IV 59.
Döllinger, J. von: I 106; II 182; III 123, 145, 149, 160, 207, 230, 234, 244, 252; IV 42.

Domingo de Guzmán (santo): I 203.
Domingo de Santa Teresa: I 98.
Domínguez Ortiz, A.: II 58.
Dominici, J.: 79, 187.
Dominique de Colonia: II 273.
Domman, E.: II 300.
Donati, G.: IV 151.
D'Ondes Reggio, V.: III 70.
Donoso Cortés, J.: III 130, 131, 148, 170, 206.
D'Ormea, C. V.: II 41.
Doumergue, E.: I 137.
Dreyfus, A.: II 128; III 75, 88; IV 134, 135.
Droulers: II 105; III 100, 130; IV 27, 60, 83, 103, 109.
Du Bay, M., cf. Bayo, M.
Du Bouley, C. E.: I 56.
Du Plessys Mornay, Ph.: I 166.
Du Vergier, J.: II 185, 186, 187, 189, 190, 192, 202, 207, 214.
Dubnow, S. M.: II 107.
Duclos: II 91.
Duchesne, L.: IV 30, 47, 51.
Dudon, P.: I 219; III 104.
Duhr, B.: I 219: II 131.
Duméry, H.: IV 25.
Dupanloup, F.: III 145, 199, 203, 207, 213, 214, 215, 229, 236, 238, 243, 251; IV 130.
Dupont, J.: I 119.
Dupré Theseider, E.: I 43, 48.
Dupront, A.: I 230, 246, 251.
Duroselle, B.: III 142; IV 60, 82.

Ebeling, G.: I 112.
Eck, J.: I 123.
Eckart (maestro): I 96.
Eckert, W. P.: II 108, 117.
Eduardo VI de Inglaterra: I 148, 151, 152, 154.
Efrén de la Madre de Dios: I 214.
Egaña, A. de: II 289, 295.
Ehrard, A.: IV 28.
Ehrlich, E. L.: II 108.
Elter, E.: II 30.
Elton, J. R.: I 111.
Ellos, J. T.: III 61.
Emmerich: IV 181.
Eneas Silvio Piccolomini, cf. Pío II.
Engel Janosi, E.: III 193; IV 26, 44, 52, 115, 132.
Engels, F.: I 42, 69.
Enrique II: I 126.
Enrique III de Francia: II 34, 160, 258.
Enrique IV de Francia: I 155, 160, 226; II 35, 54, 77, 162, 166.
Enrique VII: I 47.
Enrique VIII de Inglaterra: I 147-151; II 143, 168.
Enrique de Borbón: II 152, 160.
Enrique de Guisa: II 160.
Enrique de Langenstein: I 60.
Erasmo de Rotterdam: I 38, 92, 98, 103, 108, 193; II 148.
Erba, A.: IV 27.
Erzberger, M.: IV 131.
Escobar, M.: I 200.
Esposito, R.: IV 13.
Esteban II: III 115, 192.
Eugenio IV: I 64, 66, 81.

Faber, F. G.: I 218.
Fabrègues, J.: IV 116.
Fabro, P.: II 158.
Faggiotto, A.: II 271.
Falconi, C.: IV 57, 181.
Falconieri, C. (card.): II 48.
Fanfani, A.: I 137, 167, 168, 173.
Fard, G.: I 39, 138, 139.
Farinacci, R.: IV 169.
Farini, L.: III 186.
Farnese, A. (card.): I 240.
Faulhaber, M. (card.): IV 131, 133, 138, 162, 173, 174, 182.
Febronio, J. (J. N. von Hontheim); II 59, 232-235, 240, 241.
Febvre, L.: I 40, 41, 111.
Fecher, V. J.: III 61.
Federico II: I 74, 155.
Federico Barbarroja: II 139.
Federico de Ausburgo: I 50.
Federico III de Prusia: II 51.
Federico de Sajonia: I 123, 125.
Federico Guillermo III de Prusia: III 143.
Fejto, F.: II 58.
Felipe de Hesse: I 115, 132.
Felipe II de España: I 126, 133, 151, 179, 216, 223; II 145, 160, 165, 293.
Felipe III de España: II 96.
Felipe IV de España: II 321.
Felipe V de España: II 65.
Felipe de Orleáns: II 202.
Felipe el Hermoso: I 43-50, 69; II 223.
Felipe Neri (san): I 218.
Félix V: I 65, 81; II 65.
Félix de Cantalicio (san): I 213.
Ferguson, W. K.: I 193.
Fernando I de Ausburgo: I 133.
Fernando II de Nápoles: II 51.
Fernando IV de Nápoles: II 36, 51.
Fernando el Católico: I 149; II 118.
Fernando Maximiliano de Ausburgo: IV 74, 170.
Fernessole, P.: III 173.
Ferrara, O.: I 85.
Ferrari, A. (card.): IV 25, 40, 52.
Ferrari, B.: III 51, 82.
Ferrari, L.: IV 151.
Ferraris, F. L.: II 43.
Ferry, J.: IV 129.
Fessler: III 135.
Ficino, M.: I 78.
Fichte, J. G.: III 16.
Figgs, J. N.: II 30.
Fink, K. A.: I 54.
Finke, H.: I 43, 53.
Fiocchi, A. M.: IV 26.
Firpo, L.: II 100.
Fischer, A. V. (card.): IV 102.
Flaminio, M. A.: I 98.
Fleury, C.: II 231.
Fliche, A.: I 30; III 103.
Fogazzaro, A.: IV 40, 41, 47.
Fois, M.: I 73.
Fontaine, N.: IV 116.
Fontana, S.: III 103.
Fonzi, F.: IV 11, 24, 60, 116, 117.
Fornari, R.: III 63, 95, 117, 125, 247.
Fouqueray, H.: I 219.
Fourier, C.: IV 66.
Fowsky, F.: II 107.
Fracassini, U.: IV 51.
Francesconi, M.: IV 17.
Francisco I de Francia: I 126, 130, 195, 232; II 64.
Francisco II de Toscana: II 40.
Francisco de Asís (san): I 136, 203, 209, 210.
Francisco de Jesi: I 213.
Francisco de Sales (san): I 205; II 85, 186, 189, 193.
Francisco della Rovere, cf. Sixto IV.
Francisco Esteban de Ausburgo-Lorena: II 252.
Francisco Javier (san): II 98.
Francisco José de Austria: III 91, 133.
Franco, F.: IV 162-165.
Franco, G.: III 227, 248.
Fransoni, L.: III 53, 81, 127, 128.
Franzelin, G. B.: III 230, 238.
Franzen, A.: I 33, 54, 67, 72; II 223.
Frayssinous, D. L.: II 237.
Freitag, A.: II 289.
Freppel, C. E.: III 247; IV 86, 91.

Freund: II 131.
Frías, L.: I 219.
Friedrich, J.: I 165; III 142.
Fuchs, J.: III 204.
Fuente, V. de la: II 65.
Funck Brentano, F.: II 16, 93, 97; IV 47, 51.
Füter, E.: II 11.

Gaeta, F.: IV 116.
Gairdner, J.: I 147.
Galen, C. A. von: IV 133, 183.
Galileo: II 100.
Galizia, M.: II 30.
Gálvez, M.: III 132.
Gallarati Scotti, T.: IV 40.
Gallicet Calvetti, C.: II 132.
Gallo, M.: IV 118.
Gallouedec Genuys, F.: III 142.
Gambaro, A.: III 110.
Gambasin, A.: IV 11, 60, 88, 89.
Ganapini, L.: IV 116, 131.
Ganoczy, A.: I 137.
Garampi, J.: II 61.
García Moreno: III 131, 132, 137.
García Nieto, J. M.: IV 60.
García Villoslada, R.: I 27, 31, 37, 41, 43, 51, 54, 57, 67, 92, 99, 102, 108, 111, 175, 181, 219; II 179, 201, 271, 289.
Garibaldi, G.: III 188.
Garnett, H.: I 157.
Garrizon, P.: II 157.
Gasbarri, C.: I 218.
Gasparri, P. (card.): I 147; IV 20, 22, 23, 45, 46, 148, 149, 151.
Gasser, V.: III 249.
Gay, Ch.: IV 76.
Gazier, A.: II 179.
Gazzola, B.: III 108, 138.
Geissel, G. (card.): III 152.
Gemelli, A.: I 208; IV 169.
Genocchi, G.: IV 41, 52.
Gentiloni, O.: IV 20.
Gerardo Maiella (san): II 85.
Gerbert, F.: III 210.
Giacchero, G.: IV 59.
Giacchi, O.: II 30; III 87, 142; IV 115.
Giacometti, Z.: III 80.
Giacon, C.: II 30, 34.
Gianini, A.: IV 117.
Giannone, P.: II 59.
Gibbons, J. (card.): III 61; IV 87, 90, 94.
Giberti, M.: I 187, 249.
Gil de Albornoz (card.): I 48.
Gil de Colonna: I 190.
Gil de Viterbo: I 82, 190, 191, 199.
Gill, J.: I 54, 67.
Giménez Fernández, M.: II 299.
Gioberti, V.: I 226; III 55, 165, 166, 172, 179, 184.
Giolitti, G.: IV 11, 19, 24, 107.
Giordani, I.: IV 61, 77, 167, 168.
Giorgini, C.: II 81, 82, 88, 94, 101.
Giuntella, V. E.: II 81, 82, 104; III 108.
Giuriati, G.: IV 167.
Giustiniani, P. (san): I 187, 190, 197, 199.
Gizzi, P.: III 181.
Gobetti, P.: IV 182.
Godard, L.: III 171.
Goethe, J. W.: III 16.
Goetz, W.: I 27, 28, 176.
Gonzaga, E. (card.): I 237, 239.
González, T.: II 222.
González de Mendoza, P. (card.): I 188.
Görres,, J.: III 16.
Gorresio, V.: III 193.
Gotti, A.: III 257.
Goyau, G.: IV 128.
Gozzini, M.: III 172.
Graetz, H.: II 107.
Graham, R. A.: IV 119.
Gramsci, A.: IV 24, 74.
Granderath, T.: III 227.

Grandmaison, L.: IV 36, 127.
Granero, J. M.: I 219.
Grasso, D.: IV 25, 26, 42, 58.
Gratry, A.: III 244.
Greco, El (D. Theotocópuli): II 86.
Greco, J.: II 108.
Gregorio I: III 260.
Gregorio VII: I 155; II 230, 287; III 234, 260.
Gregorio IX: II 139.
Gregorio X: I 48.
Gregorio XI: I 48, 53.
Gregorio XII: I 58, 61, 63, 65, 66.
Gregorio XIII: I 156, 192, 204, 216, 218, 251; II 123, 160, 183.
Gregorio XV: II 318.
Gregorio XVI (Cappellari): II 23; III 67, 109, 117-121, 127, 154, 170, 175, 176, 203; IV 96.
Gregorio de Rimini: I 94.
Gregorovius, F.: II 49.
Grimaldi, G.: II 93; III 109.
Grisar, H.: I 113; II 58.
Grisar, J.: I 207; II 62, 240, 243, 266.
Griseri, L.: III 128.
Grober: IV 181.
Groppe, H.: IV 119.
Grotius, H.: II 155, 247.
Guadagani (card.): II 105.
Guasco, M.: IV 27.
Guéranger, P.: II 238; III 96, 206, 244, 256.
Guerrero, P.: I 68, 241, 243.
Guglielminetti, M.: II 300.
Guicciardini, F.: I 78.
Guichonnet, P.: IV 83.
Guilday, P.: III 61.
Guillaume, G.: III 21.
Guillemain, B.: I 48.
Guillermo I: III 64.
Guillermo III de Orange: II 171.
Guillermou, A.: I 218.
Guilles, B.: II 243.
Guiraud, J.: II 131.
Guitton, J.: I 220; IV 111.
Gusmini (card.): IV 89.
Guizot, F. P. G.: IV 74.
Gustavo Vasa de Suecia: II 57.
Gutermann, S. L.: II 131.
Gutiérrez, D.: I 33.

Haag, H.: III 64.
Haering, B.: II 182.
Hagender, O.: I 155.
Halkin, L. E.: I 250.
Haller, K. L. von: III 121.
Hamer, J.: III 204.
Hamilton, J.: I 173.
Hancke, L.: II 290, 294, 299.
Hardon, A.: II 173.
Harmel, L.: IV 86, 91, 93, 94, 103, 111.
Harrison, J. B.: II 290.
Hassel, U. von: IV 144.
Hauser, H.: I 42.
Havelberg, A. de: I 201.
Hazard, P.: II 243.
Heer, F.: II 108.
Hefele, C. J.: I 53, 191, 230; III 230, 245, 246.
Heiler, F.: IV 37.
Hennesey, J.: III 61.
Hera, A. de la: II 295.
Hércules d'Este: I 138.
Hergenröther, J. von: III 230, 234.
Hermelink, H.: IV 119.
Hernando de Talavera: I 188.
Herrera, J. de II: 86.
Hertling, L.: I 32, 106, 115, 160, 200, 201; III 61; IV 57.
Hess, R.: II 308.
Hettinger, F.: III 230.
Hipólito: IV 179.
Hirscher, G. B.: III 151.
Hirsch, E.: I 112.
Hitler, A.: II 129; IV 123, 134, 158, 159, 175, 176, 180.
Hitze, F.: IV 100, 102.
Hochhut: IV 181.
Hochwalder, F.: II 325.

Hofbauer, C. M.: II 85.
Hoheisel, D. F.: II 300.
Hohenlohe, C. C. V. von (card.): III 235.
Holzappel, H.: I 208.
Honorante, R.: II 105.
Honselmann, K.: I 122.
Hontein, J. N. von, cf. Febronio.
Hotman, F.: I 166.
Houtin, A.: IV 26, 37, 47.
Howard, C. F.: IV 118.
Howard Mcilvain, C.: II 30.
Hudal: IV 181.
Hügel, F. von: IV 39, 40.
Hughes, L. P.: I 32, 147.
Huizing, P.: III 204.
Huizinga, G.: I 108.
Hus, J.: I 63, 92, 94, 103.
Hussarek, M.: III 133.
Hutten, U. von: I 104.

Ignacio de Loyola (san): I 138-141, 179, 219-222; II 43, 44, 123.
Imbart de la Tour, P.: I 38, 39, 107, 111, 137, 191.
Innitzer, T. (card.): IV 175, 176.
Inocencio III: I 43, 44, 51, 75, 155, 203; II 51, 138, 139; III 90.
Inocencio IV: I 155, 215; II 139.
Inocencio VII: I 58.
Inocencio VIII: I 82, 83, 87, 89, 101; II 195.
Inocencio X: II 201, 316.
Inocencio XI (Odescalchi): I 83, 85; II 85, 170, 182, 222, 227-231, 240.
Inocencio XII: I 83; II 76, 230, 231, 232.
Inocencio XIII: II 71, 264.
Ireneo de San Giovanni: II 271.
Isaac, J.: II 108, 114.
Isabel I de Inglaterra: I 148, 152-158, 176; II 143, 160.
Isabel II de España: III 116.
Isabel la Católica: I 139; II 118.
Iserloh, E.: I 54, 111, 113, 114, 122; II 108, 123.
Ivo de Chartres: I 59.

Jacini, S.: IV 40.
Jackson, G.: IV 118.
Jacobo I de Inglaterra: I 157, 166; II 30.
Jacobo II de Inglaterra: II 170.
Jannarone, R.: II 325.
Jansenio, C.: II 184-187, 190, 191, 192, 195, 201, 204, 207, 219; IV 179.
Jansens, L.: I 101; III 204, 217.
Jarlot, G.: IV 60.
Jaspers: IV 182.
Javierre, J. M.: IV 27.
Jedin, H.: I 31, 33, 54, 67, 113, 175, 178, 191, 193, 230, 242, 250; II 135, 221; IV 115.
Jefferson, Th.: II 171, 172.
Jellinek, G.: III 21, 38.
Jemolo, A. C.: I 210; II 16, 31, 60, 61, 180, 207, 210, 216, 217, 220, 221, 222, 264, 284; III 31, 38, 40, 69, 70, 80, 142, 173, 194, 195, 218; IV 11, 96, 117, 157.
Jestaadt, R.: IV 118.
Jiménez de Cisneros, F. (card.): I 187, 188, 189.
Jiménez Oñate, A.: I 220.
Jiménez Urresti, T. I.: III 205.
Joachimsen, P.: I 133.
Joly, H.: I 214.
Jordan, W. K.: II 132.
Jorioz, H.: IV 83.
José I de Portugal: II 277.
José II de Austria: II 60, 61, 62, 127, 173, 174, 208, 235, 256, 258-262, 267; III 72, 253.
Jossua, J. P.: III 113.
Jouanna, A. II: 97.

Journet, C. (card.): 120, 244; II 107.
Jover: IV 117.
Juan XXII: I 48-53, 59, 103, 209, 210; II 76.
Juan XXIII (Baltasar Cossa): I 61, 62.
Juan XXIII (Roncalli): I 18; II 76, 214; III 99, 216; IV 42, 58, 100, 152.
Juan Bautista de Rossi (san): II 85.
Juan Berchmans (san): I 183.
Juan Bosco (san): IV 81.
Juan Crisóstomo (san): II 111, 112, 129.
Juan de Avila (san): I 181; II 99.
Juan de la Cruz (san): I 214-218; II 42, 84.
Juan de Médicis, cf. León X.
Juan de París: I 60.
Juan Eudes (san): II 85.
Juan Fisher (san): I 147, 150, 196.
Juan Gerson: I 61.
Juan Segismundo: II 164.
Juana de Cattaneis: I 86.
Juana de Nápoles: I 48, 55.
Juana Francisca Fremiot de Chantal (santa): II 98.
Juana Seymour: I 151.
Julia Farnese (la Bella): I 87, 88, 195.
Julio II (Julián della Rovere): I 81, 83, 84, 88, 121, 189, 190, 192, 193, 194; II 122; III 193.
Julio III (Juan del Monte): I 197, 235, 236.
Just, L.: II 58, 223.
Justi, J. von: II 33.

Kaas, L.: IV 123, 158.
Kahl, W.: III 40.
Kamen, H.: II 131.
K'ang-hi: II 316, 317.
Kant, I.: I 61; III 16, 30.
Kanzler, E.: III 190.
Kaunitz Wenzel, A.: II 61, 62, 173, 259.
Kautski, K.: I 42.
Kelsen, H.: III 38.
Kelly, F.: IV 22.
Kempf, F.: I 59, 155.
Ketteler, E. W. von: III 159, 215, 238, 250; IV 84, 85, 94, 111.
Kidd, J. B.: I 112, 145.
Kirsch, C.: II 134.
Kirschbaum, E.: I 165.
Kleutgen, J.: III 239.
Kloebekorn, F.: III 21.
Knowles, D.: I 32.
Kode, P.: II 203.
Kohn, H.: IV 115.
Kolping, A.: IV 81.
Konetze, R.: II 190.
Kopp, G. (card.): IV 101.
Kortzfleisch, S. von: II 108.
Korum, M.: IV 101.
Kovalsky, N.: II 289.
Kraack, E.: I 48.
Krämer, H.: I 101.
Kratz, W.: I 28; II 271, 286.
Kraus, F. X.: III 212; IV 28, 41.
Kreutzberg, H.: IV 133.
Küng, H.: I 38, 54, 59, 67, 129; II 129; III 260.

La Cava, L. F.: II 44.
La Chaise, F.: I 225; II 77, 228.
La Moricière: IV 130.
La Tour du Pin, R.: III 115; IV 86, 89, 92, 94.
Laberthonnière, L.: IV 31, 35, 135.
Lacaita, P.: IV 183.
Lacombe, R.: II 320.
Lacordaire, J. B.: III 113, 153, 154, 155, 170; IV 83.
Lafarque, P.: I 168.
Lagrange, M. J.: IV 25, 26, 30, 36, 37, 51.
Lain Entralgo, P.: IV 118.
Lainez, D: I 243; II 42, 159.

Lajolo, G.: IV 119.
Lambruschini, R.: III 95, 98, 117, 141, 162; IV 30, 34.
Lamennais, F.: II 65; III 78, 103, 104, 122, 123, 124, 145, 151-155, 157, 170, 236; IV 82, 154.
Lamorcière, L. C. L. de: III 188.
Lanton, L. C.: I 208.
Lanzillo, A.: IV 59.
Lanzoni, F.: IV 25, 26, 29, 52.
Lapide, E.: II 128, 129.
Lassalle, F.: IV 70, 84.
Latourelle, R.: I 119; IV 26, 49.
Latreille, A.: III 11, 21, 75, 86, 100, 103, 142; IV 115.
Lavallette, A.: II 278.
Lavigerie, C. (card.): III 117; IV 130.
Lazare, B.: II 107.
Le Bras, G.: II 81, 101, 102, 103, 105; III 75, 87, 100; IV 56.
Le Brun, J.: I 32.
Le Chapelier: III 27, 29; IV 65.
Le Franc, G.: IV 59.
Le Guillou, L.: III 104.
Le Play, F.: III 14.
Le Roy, E.: IV 34.
Lea, H. C.: II 131, 138.
Lebreton, J.: IV 26, 51.
Lecanuet, E.: III 75, 142.
Leccisotti, T.: IV 169.
Lecler, H.: II 132.
Lecler, J.: I 133, 138, 191, 230; II 132, 135, 145, 146, 158, 159, 223; III 205; IV 117.
Ledóchowski, W.: IV 52.
Lefèvre d'Etaples, J.: I 99, 138.
Leflon: III 11, 103, 142, 173.
Lehmkuhl, A.: IV 91.
Leiber, R.: I 28; II 131, 143, 223; IV 119, 144.
Leibniz, G. F. G.: I 162, 246.
Leicht, P. S.: III 80.
Lemius, G.: IV 48.
Lemoine, R.: I 200, 205, 206; II 83.
Lener, S.: II 19, 30; III 46; IV 120.
Lenin, V.: IV 125.
León X (Juan de Médicis): I 81, 83, 121, 123, 190, 192, 193, 194, 210; II 64.
León XI: II 74.
León XII (Della Genga): II 240; II 35, 107, 127, 175.
León XIII: I 28, 154, 204; II 31; III 42, 67, 71, 88, 95, 96, 117, 118, 120, 126, 163, 205, 215, 216, 223, 224; IV 11-18, 21, 28, 29, 36, 74, 77, 80, 86, 92-96, 99, 108, 153.
Leonard, E. J.: I 111, 137, 147.
Leonardo de Puerto Mauricio (san): II 85, 205.
Leoni, B.: III 36; IV 59.
Leopardi, M.: III 109, 119, 139, 170.
Leopoldo I (emperador): II 51.
Leopoldo I de Bélgica: III 65, 66, 207.
Leopoldo II de Toscana: I 15, 23; III 195.
Lespagnon, J. F.: II 38.
Lessing, G. E.: II 151, 245.
Lessio, L.: II 184.
Lestocquoy, J.: II 81.
Leturia, P.: I 27, 219; II 271, 295; III 100.
Levens, R.: II 294.
Levie, J.: IV 29, 55.
Lewy, C. G.: IV 119, 181.
Liberatore, M.: III 128, 129, 130, 249; IV 83, 93.
Liénart, A. (card.): IV 104.
Lietzmann, A.: I 112.
Lill, R.: III 160.
Lincoln, A.: I 17.
Lio, E.: III 205.
Locke, J.: II 156, 157, 171, 177; III 44.

Lohr, J. J.: III 33.
Loisy, A.: IV 25, 33, 36, 37, 38, 43, 47, 51.
Lope de Vega, F.: I 181; II 86.
Lopetegui, L.: II 289.
Lorenzo de Brindis (san): I 213.
Lorenzo de Médicis el Magnífico: I 78.
Lortz, J.: I 20, 31, 33, 41, 102, 111, 136, 163, 165; II 108, 210; III 259.
Losada, A.: II 299.
Losch, S.: III 142.
Lotario da Segni, cf. Inocencio III.
Loubet, E.: III 76.
Lovsky, F.: II 119.
Lucio III: II 139.
Luis IX (san): I 44, 69; II 224; III 115.
Luis XII: I 138, 190.
Luis XIII: II 186, 228.
Luis XIV: I 225; II 26, 35, 51, 71, 77, 96, 157, 166, 169, 170, 197, 201, 227, 228, 229, 230, 240; III 106, 253.
Luis XV: II 72, 278.
Luis XVI: III 12.
Luis de Baviera: I 50, 51, 103, 210.
Luis de Fossombrone: I 211, 212, 213.
Luis de Granada: I 181.
Luis de León: I 181; II 99.
Luis Felipe: III 116, 117, 152.
Luis Napoleón: III 183.
Lumbroso, G.: III 15.
Lutero: I 38, 39, 40, 41, 42, 69, 70, 92-97, 104-109, 111-132, 136, 139, 142, 143, 161, 168, 175, 176, 177, 181, 182, 190, 191, 231, 245; II 70, 143, 190.
Lutz, H.: IV 119.
Luzzatto, G.: IV 59.

Llorca, B.: I 31; II 131.
Llorente, A: II 131.
Lloy Mecham, J.: III 83; IV 118.

Maas, J.: II 48, 58, 62, 67, 266.
McConagha, W. A.: IV 59.
Maccarrone, M.: III 259; IV 118, 161.
Mc Elrath: III 203.
Mac Manners, J.: III 11.
McNamara, R.: III 61.
McNicholas: III 62.
Madiran, J.: IV 27, 46.
Madruzzo, C. (card.): I 21, 37, 38, 105.
Maffi (card.): IV 52, 103, 130.
Magdalena Sofía Barat (santa): II 238.
Maglione (card.): IV 140.
Magni, C.: III 53.
Magnino, B.: II 243.
Maignen, M.: IV 92.
Maigrot, C.: II 316.
Mainecke, F.: IV 182.
Maison-Neuve, H.: II 131.
Malagrida: II 277.
Male, E.: I 165.
Malinverni, M.: IV 60.
Mamachi, T. M.: II 234.
Manni, S.: III 103.
Manning (card.): III 111, 126, 127, 229, 233, 237, 238, 245, 249; IV 87, 94, 100.
Manselli, R.: II 138, 142.
Mansi: I 191, 198; II 268; III 227; IV 77.
Manso, A.: III 184.
Mantese, G.: II 180.
Mantoux, P.: IV 69.
Manuel Filiberto de Saboya: II 39, 164.
Manzoni, A.: I 14, 180; II 221; III 36, 146, 162, 165, 172.
Manzotti, F.: IV 182.
Maquiavelo, L.: I 77; III 192.
Marcaggi, V.: III 21.
Marcelo II (Cervini): I 197, 236.
Marcocchi, M.: I 186, 191, 198, 199; II 44.

March, J.: II 271.
Maret, H.: II 237; III 147, 159, 215, 235, 236, 238, 247, 250, 251; IV 83.
Margarita María de Alacoque (santa): II 85.
Margiotta Broglio, F.: II 221; IV 116.
María Antonieta: II 283.
María da Gloria: III 116.
María Estuardo (la Católica): I 148, 151, 152, 156.
María Teresa de Austria: II 258, 275, 283.
María Teresa de Lombardía: II 39, 251.
Mariana, J. de: II 34.
Marinetti: IV 121.
Mario, A.: IV 12.
Maritain, J.: III 113, 115; IV 135.
Marius a Mercato Sarraceno: I 208.
Marlè, R.: IV 26.
Marmaggi, F. (card.): IV 42.
Marongiu, D.: III 55.
Marrou, H.: I 32, 33.
Marsilio de Padua: I 51, 60.
Martimort, G. A.; II 223.
Martín V: I 63-66; II 76.
Martin, C.: III 239.
Martin, G.: II 42.
Martin, V.: I 30, 155; II 223.
Martín de Zalba: I 53.
Martín del Río: I 101.
Martina, G.: I 16, 20; II 58, 64, 67, 94, 101, 105, 108, 126, 128, 130, 243, 244; III 57, 58, 81, 90, 93, 98, 114, 121, 136, 164, 173, 182, 195, 202, 203, 211, 260; IV 74.
Martínez, M. M.: II 299.
Martini, A.: II 59, 100, 252, 259; III 173, 197; IV 115, 117, 118, 119, 144, 148, 152, 174, 180, 181, 183.
Martini, G.: IV 26.
Marx, K.: I 168; IV 62, 67, 69.
Mary Ward: I 207.
Mascheroni, L.: III 50.
Massé, D.: III 53, 69, 80, 82, 88, 173; IV 130.
Mastai Ferrati, G., cf. Pío IX.
Mateo d'Acquasparta (card.): I 47.
Mateo de Bascio: I 211, 212, 213, 217.
Mathieu (card.): III 252.
Matteotti: IV 146.
Matteucci, B.: II 179, 180, 205, 209, 217, 221.
Maturi, W.: III 13, 58, 192; IV 148.
Maurenbrecher, W.: I 176.
Mauri, A.: I 15.
Mauriac, F.: II 221.
Mauricio de Sajonia: I 132.
Maurras, Ch.: IV 121, 134, 135, 136, 137, 180.
Maximiliano II de Austria: II 163.
Mayer, A. L.: I 165.
Mazzarino: II 69.
Mazzella, C. (card.): IV 29, 93.
Mazzini, G.: III 17, 256; IV 116.
Méan: III 64, 66.
Meda, F.: IV 21, 99.
Meglia, P. F.: III 160.
Meinecke: IV 124.
Mejan, L. V.: III 75.
Melanchton (Felipe Schwarzerd): I 130.
Melchior a Pobladura: I 208.
Melchiorre, V.: I 33.
Melograni, P.: III 70.
Mellano, M. F.: III 53, 128.
Memno Simons: I 128.
Menchaca, A.: IV 118.
Menéndez Pidal, R.: II 299; IV 117.
Mercati, A.: II 40, 41, 42, 46, 48, 50, 55, 65, 77; III 58, 133, 136; IV 163.
Mercier, D.-J. (card.): IV 22, 103, 128, 133.
Mermillod, G.: IV 85, 87, 94.

Merry del Val, R. (card.): IV 25, 44, 45, 46, 77.
Messineo, A.: II 325; IV 115, 169.
Mesnard, P.: II 30.
Messenger, E. C.: I 147.
Metternich: IV 74.
Mezzabarba, A.: II 318.
Mickievicz, L.: III 120.
Michel, A.: I 230.
Michelet, J.: III 14, 16.
Miegge, G.: I 39, 93, 111, 201.
Mignet, F. A. M.: III 16.
Miguel de Cesena: I 210.
Miguel Angel Buonarroti: I 81, 82, 129.
Miko, N.: III 173.
Milano, A.: II 108, 117, 124, 125, 127.
Milton, J.: II 158.
Minnich, N. H.: I 191.
Mira, G.: IV 116.
Mirabeau, C.: III 22.
Mirbt, C.: IV 50.
Misch, E.: I 17.
Missiroli, M.: IV 117.
Modesto, P.: IV 115.
Möhler, J. A.: III 150.
Molina, L. de: II 184.
Molinari, F.: I 122; II 96.
Molinos, M.: II 176.
Mollat, G.: I 47, 48, 49, 56, 57; III 173.
Mollette, C.: IV 61.
Monachino, V.: II 131.
Monetti, G.: IV 102, 103.
Monheim, C.: II 300.
Montalbán, F. J.: I 31; II 289, 299, 311, 319.
Montalembert, C.: III 95, 120, 145-148, 153, 154, 155, 157, 158, 160, 167, 170, 199, 207, 212, 244; IV 73, 83, 108.
Montero, A.: IV 118.
Montesinos, A. de: II 301.
Montesquieu, Ch. de Secondat: II 249; III 22.
Monti, A.: II 33.
Montini, J. B.: III 199, cf. Pablo VI.
Moñino, G.: II 282, 283.
Moorman, J.: I 208, 210.
Morales, V.: II 316.
Morandi, C.: I 159.
Morelli, C.: II 307, 308, 309.
Morghen, R.: II 107.
Mori, R.: III 173.
Morichini (card.): III 242.
Moriones, I.: I 214.
Mosse, G. L.: IV 115.
Morone, G. (card.): I 131, 197, 237, 239, 240, 241, 248, 252.
Morsey, R.: IV 119, 181.
Mosca, R.: IV 180.
Mounier, J.-J.: III 22.
Mourret, F.: III 227.
Müller, H.: IV 118, 119, 181.
Müller, J.: IV 28.
Mun, A. de: IV 77, 86, 92.
Mundelein (card.): IV 175.
Münzer, T.: I 127s.
Muratori, L. A.: II 61, 207.
Murialdo. L. (san): IV 81.
Murillo, B. E.: II 86.
Murray, J. C.: III 204, 205, 224.
Murri, R.: IV 28, 43, 51, 99, 101, 132.
Mussolini, B.: IV 117, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 167, 168, 170.

Nadal, O.: II 97.
Nannaroni, M. M.: II 204.
Napoleón I: II 40, 236, 237; III 11, 20, 25, 107; IV 153.
Napoleón III: III 91, 157, 188, 190, 207.
Navarrete, D.: II 316.
Nazari de Calabiana, L.: III 126.
Negri, G.: II 173.
Nell Breuning, O.: IV 112.
Neunhaüser, J.: IV 118, 181.
Newman, J. H.: I 153, 218; III 126, 147, 150, 230.
Newton, I.: II 100.

Nicolás I: II 137, 139, 323.
Nicolás II: II 50, 51.
Nicolás III: I 209; II 123.
Nicolás V: I 50, 65, 79, 80, 81, 85; II 292, 295.
Nicolás de Clemanges: I 60.
Nicolás de Cusa (card.): I 188.
Nicolau, M.: III 204, 224.
Nieto, P.: I 206.
Nietzsche, F.: IV 121.
Noailles, P.: II 202, 203.
Nobecourt, J.: IV 118.
Noel, A.: II 231.
Nogaret: I 46.
Noonan, J. T.: II 108.
Norman, E. R.: III 120.
Nouwens, J.: II 85.
Novacco, D.: III 104, 153, 170.

Obolensky, D.: I 32.
Obregón, A.: IV 170.
Occam, G. de: I 51, 60, 93.
O'Connel, D.: III 119, 146.
Odetto, E.: I 86.
Odón Colonna: I 61, cf. Martín V.
O'Donohoe, J. A.: I 250.
Oechlin, J. J.: II 38; III 103.
Oesterreicher, J.: II 107, 114.
Olivares, Conde-Duque de: II 321.
Olzamowska-Skoweonska, S.: III 120.
Ollivier, E.: III 98, 237.
Omodeo, A.: IV 37.
Orano, P.: IV 169.
Orcibal, J.: II 179, 191, 223.
Orione, L.: IV 52.
Orlandi, G.: II 81, 88, 90, 94.
Orlando, V. E.: III 38; IV 22, 117.
Ormaneto: I 215.
Orsenigo, C.: IV 134, 140, 141.
Orosio: II 312.
Osio (card.): II 163.
Ostini, P.: III 67.
Ottenga, C.: IV 119.
Otto, E.: II 300.
Ozanam, F.: IV 81, 83.
Pablo II: I 80, 81.
Pablo III (Alejandro Farnese): I 37, 83, 88, 150, 192, 195-199, 203, 206, 213, 220, 232, 235, 237; II 43, 44, 123, 140, 300, 302, 306; III 90.
Pablo IV (Juan Pedro Carafa): I 152, 197, 222, 236; II 93, 120, 121, 122.
Pablo V (Camilo Borghese): I 157; II 30, 54, 74, 75, 76, 184, 195, 295.
Pablo VI: III 259; IV 152.
Pablo de la Cruz (san): II 84, 283, 287.
Pacca, B.; II 223, 235; III 202.
Pacelli, E.: IV 45, cf. Pío XII.
Pacelli, F.: IV 117, 147, 151.
Pacho, E.: I 215.
Pagani, G. B.: III 142.
Paganuzzi, G. B.: IV 99.
Paladini, G.: I 98.
Palanque, J. R.: III 11, 75, 103, 142.
Palazzini, P.: II 182; IV 115, 129.
Paleotti, G. (card.): I 239, 248.
Palestrina, J.: II 87.
Pallavicino, S.: I 230.
Palluel, F.: III 55.
Panikkar, K. M.: II 289.
Pannunzio, S.: IV 115.
Pantaleoni, D.: III 194.
Panzieri Saija, G.: I 112.
Papen, F. von: IV 159, 160.
Papini, G.: IV 180.
Parini, G.: II 95.
Parisiis, P. L.: III 171.
Parker, T. M.: I 147, 153, 154.
Parkes, J.: II 107.
Pascal, B.: I 226, 227; II 182, 190, 192, 194, 198, 199, 200, 220, 310.
Pascal, J. (sor Eufemia): II 197.
Paschini, P.: I 177; II 95, 100.
Passaglia, C.: III 150, 189, 206.

Passerin d'Entreves, A.: I 43; II 180; III 142, 197.
Pastells, P.: II 320.
Pastor, L. von: I 27, 28, 51, 86, 191; II 51, 55, 223, 271, 272, 286; IV 26.
Pauly-Wissowa: II 107.
Pavan, P.: III 204, 205, 217, 224.
Pavillon, N.: II 228.
Pazos, C. de: III 105.
Pecci, G.: III 204, 215; IV 11, 74, 92.
Pedro Claver (san): II 306.
Pedro de Alcántara (san): I 181.
Pedro de Aragón: I 155.
Pedro de Luna, cf. Benedicto XIII.
Pedro de Marca: II 59.
Pedro Leopoldo de Toscana: II 23, 49, 60, 207, 208, 244, 251, 253, 254, 255, 258, 259, 267.
Pelzer, A.: I 27.
Penco, G.: I 200.
Pepe, G.: III 203.
Périer, C.: IV 62.
Périn, Ch.: IV 86, 87, 91.
Perini, L.: I 112.
Perodi, E.: III 51.
Perrone, G.: III 230.
Pertile, A.: II 20, 21, 23, 24, 37, 39, 40.
Person, W.: IV 118.
Petavio: II 186, 219.
Peterson, E.: II 114.
Petrarca: I 52.
Petre, M.: IV 39, 58.
Petrocchi, M.: II 90, 105, 182.
Petruzellis, N.: I 108.
Philipps, C. S.: III 75.
Philippson, M.: I 179.
Piccirillo, C.: III 248.
Picotti, G. B.: I 85, 90, 91.
Pie, L.: III 214.
Pilati, G.: I 43.
Pincherle, A.: I 175; IV 120.
Pío II: I 68, 81, 85, 90.
Pío IV (Juan Angel Médici): I 197, 236, 237, 239, 240, 250; II 144.
Pío V (san): I 83, 85, 155, 156, 181, 192, 204, 205, 208, 222, 250; II 43, 44, 85, 86, 120, 121, 161, 169, 183; III 95, 175: IV 56.
Pío VI: II 76, 122, 235, 261, 265, 283, 285; III 75, 175.
Pío VII (B. Chiaramonti): II 75, 76, 209, 236, 237, 268, 285, 310; III 35, 83, 106, 107, 108, 143, 174, 175; IV 153, 177.
Pío VIII (Castiglioni): I 227; III 116, 127, 175.
Pío IX: I 15, 17, 155, 204, 239, 241; II 48, 49, 51, 76, 86, 124, 213, 227, 237, 238, 255; III 41, 53, 56, 57, 63, 90, 92, 109, 110, 114, 121, 124, 125, 127, 128, 136, 145, 147, 148, 158, 159, 160, 163, 166, 171, 173, 177, 179-198, 205-218, 227, 228, 233, 235, 237, 238, 242, 243, 244, 246, 248, 250, 251, 254, 255, 259; IV 44, 55, 57, 64, 74, 76, 80, 92, 93, 102, 155, 166.
Pío X (san): I 24, 28; II 66, 219; III 78, 83, 87, 94, 98; IV 12, 16, 19, 20, 32, 36, 43-57, 77, 96, 100, 103, 135, 145.
Pío XI: II 128, 318; III 79, 87, 96, 120, 223, 226; IV 22, 32, 96, 104, 105, 115, 135, 136, 137, 142, 143, 145, 147, 148, 151, 152, 156, 158, 159, 160, 166-181, 183.
Pío XII: I 18, 83; II 240, 311, 318; III 95, 96, 216, 218, 223, 225; IV 58, 128, 134, 138-145, 159, 173, 176, 177, 181, 182, 183.
Piola, A.: IV 11.
Pipino el Breve: III 192.

Pirenne, H.: III 64.
Pirri, P.: I 17, 29; II 55; III 53, 56, 57, 167, 173.
Pissere, R.: II 30.
Pithou, P.: II 59, 224.
Pittet, R.: I 32; III 90.
Pletier, H.: I 214.
Podrecca, G.: III 89.
Pole, R. (card.): I 197, 242, 252.
Poliakov, L.: II 107, 130.
Pombal, cf. Carvalho, S.
Poncelet, A.: I 219.
Pope-Hennessy, J.: II 300.
Portal, F.: I 154.
Portalis, J. M.: III 43.
Portes Gil: IV 118.
Potter, R.: I 73.
Pottier: IV 100.
Poulat, E.: IV 25, 26, 27, 35, 46, 103.
Pourrat, P.: II 179.
Prader, G.: III 48.
Prampolini, C.: III 89.
Prandi, A.: II 80.
Prelá, V.: III 109, 133, 182.
Prelot, M.: III 142.
Prerovski, O.: I 54.
Preysing, C. von: IV 140, 183.
Prezzolini, G.: IV 180.
Prignano, B., cf. Urbano VI.
Primo de Rivera, M.: IV 155.
Prisciliano: II 176.
Prodi, P.: I 165, 175, 186, 253; II 55.
Próspero de Aquitania: II 205.
Proudhon, P.: IV 66.
Pufendorf, S.: II 155.
Pujati, G. M.: II 205.
Purcell, E.: III 127.

Quarella, F.: III 245.
Quazza, G.: II 16.
Quesnel, P.: II 202, 203.
Quierini, P.: I 190, 199.

Raab, H.: II 223.
Racine, J.: II 190.
Radetti, G.: II 132.
Radini Tedeschi, G. M.: IV 100.
Radocanachi, E.: II 107.
Radonski, C.: IV 183.
Rahner, H.: I 219.
Rahner, K.: III 260.
Raimundo de Capua: I 187.
Rainaldi, O.: I 37, 53.
Ram, F. X.: III 64, 65.
Rampolla, M. (card.): IV 14.
Ranchetti, M.: IV 26.
Ranke, L. von: I 27, 179.
Raponi, N.: IV 25.
Rapisardi Marabelli, A.: II 166.
Rasier, G. A.: II 215.
Ratazzi, U.: III 72.
Ratzinger, J.: III 260.
Rauscher, O. von (card.): III 133, 215, 238, 245, 247, 250.
Rautenstrauch, F. S.: II 260.
Regatillo, E. F.: IV 117, 118.
Reglá, J.: II 290; IV 117.
Reinisch, F.: IV 133.
Reisach, C. A. von: III 229, 232.
Rémond, R.: III 11, 75, 100, 103.
Renan, E.: III 207.
Renata de Francia: I 138.
Rengstorf, K. H.: II 108.
Requeséns, L. de: II 54.
Reusch, F. H.: II 182.
Reynolds, E. E.: I 108.
Rezsohazt, R.: IV 60.
Riario, P. (card.): I 83.
Ricardo, D.: IV 62.
Ricasoli, B.: III 162, 256.
Ricci, E.: II 204-209.
Ricci, L.: II 276, 282, 283.
Ricci, M.: II 314.
Rice, M. H.: I 17.
Rich, E. E.: II 290.
Richard, F. (card.): IV 36.
Richard, P.: I 230.
Richelieu (card.): II 21, 186.
Richer, E.: II 59, 224, 233.
Richter, F.: I 136.
Rieger, P.: II 107.

Rigault, G.: II 83.
Rinchon, D.: II 300.
Rinieri, I.: II 91; III 33.
Ripoll, C.: II 176.
Ritschl, A.: IV 30.
Ritter, G.: I 39, 41, 113, 159, 163; II 136; IV 60, 115, 124.
Ritter, K.: II 61.
Ritter von Riegger, P. J.: II 59, 60; III 51.
Rivas Sanseverino, L.: IV 60, 88, 92.
Rivière, J.: I 43; IV 26, 48.
Roberto Belarmino (san): I 205, 225; II 28, 30, 34, 49, 71, 75, 89, 146, 147, 175.
Roberto de Anjou: I 50.
Roberto de Ginebra, cf. Clemente VII.
Roberto el Guiscardo: II 50.
Rocco, A.: IV 115, 120, 147, 180.
Rodolfo II: 163.
Rodolico, N.: II 180.
Rodrigo Borja: I 183, 196, cf. Alejandro VI.
Rodríguez, A.: I 183.
Rodríguez, F.: I 219; II 271.
Rodríguez Valencia, V.: II 295.
Roe, W. J.: III 104.
Rogger, I.: I 230, 250.
Rogier, L. J.: I 20, 32; II 226; IV 46.
Rolland, R.: II 221.
Rollet, H.: IV 60.
Romani, M.: IV 60.
Romano, S.: II 243.
Roothaan, J. F.: III 119, 121, 166.
Roper, H. R. T.: I 159.
Rosa, E.: I 219; II 271, 284.
Rosa, M.: II 61.
Rosenberg, A.: IV 123, 162, 173, 180.
Rosmini, A.: I 80; II 29, 47, 57, 65, 66, 89, 90, 209, 232, 240; III 17, 35, 57, 59, 70, 78, 93, 96, 144, 145, 146, 151, 152, 162-165, 172, 184, 185, 222; IV 41, 154.
Rossi, A.: IV 20.
Rossi, E.: III 203, 209.
Rossi, G.: III 142.
Rossi, P.: III 183; IV 64.
Rota, E.: II 180; III 11.
Rothfels, H.: IV 119.
Rotherbürger, K.: III 38.
Rouquette: I 205.
Rousseau, J. J.: II 151, 171; III 22.
Rovan, J.: IV 119.
Rubens, P. P.: II 86.
Rubeo (Juan Rossi de Rávena): I 215.
Ruckert, H.: I 112.
Ruffini, F.: II 58, 75, 131, 177, 180, 194, 221; III 38, 61, 63.
Ruggeri, M.: II 314.
Rupp, E. G.: II 132.
Rutten, C.: IV 98, 100, 111.
Ruysbroquio, J.: I 96, 171.

Sabatier, A.: IV 31.
Sabine, G. H.: II 30 III; 36, 38.
Sacco, I. M.: IV 59, 103.
Sacconi, C.: III 111, 194, 206.
Sacchetti, G. (card.): II 66; III 139: IV 16, 99.
Saggi, L.: I 214.
Sagmüller, W.: III 38.
Saignier, M.: IV 99.
Sailer, J. M.: II 259.
Saint-Cyran, cf. Du Vergier.
Saint Pierre, B. de: II 248.
Saint-Simon, C. H. de: IV 66.
Sainte-Beuve, C. A.: II 180, 185, 210.
Saitta, A.: III 21.
Sala, G. A. (card.): II 103, 104.
Saltet, L.: II 131.
Salvadori, G.: IV 22.
Salvatorelli, L.: I 180, 185; II 60, 222, 241; III 40, 41, 87; IV 96, 115, 116, 124, 148, 155.
Salvemini, G.: III 17, 18, 23.

Salvestrini, A.: II 267.
Santi Romano, P.: III 38.
Santos Hernández, A.: II 289.
Sapieha, A. S.: IV 128.
Sardá y Salvany, F.: III 105.
Sarpi, P.: I 230; II 54, 59; III 234.
Sartiaux, F.: IV 26.
Sarto, G.: IV 19, cf. Pío X.
Sasso, G.: II 16.
Sassoli Tomba, A.: IV 90.
Sauli, A. (card.): II 74.
Savonarola: I 90.
Scaduto, M.: I 253; II 40, 42, 47, 88, 94.
Scalabrini, G. B.: IV 17, 27.
Sciarra Colonna: I 46, 50.
Scoppola, P.: III 147, 203; IV 11, 13, 14, 17, 24, 25, 28, 29, 56, 58, 75, 108, 116, 117, 129, 148, 178, 182.
Scott, E.: III 61.
Scotton, A. y G.: III 139; IV 99.
Scheil, O.: I 93.
Scheler, M.: IV 132.
Schell, H.: IV 28.
Schiavone, M.: I 72.
Schilfert, G.: II 132.
Schlegel, J. von: III 16.
Schleiermacher, F.: IV 30.
Schmaus, M.: IV 181.
Schmidlin, J.: I 28, 29; II 289; III 75, 103, 173; IV 11, 26, 57, 115.
Schmidt, H.: I 253; II 114.
Schmitt, J.: III 33.
Schmitzer: IV 50.
Schnabel, F.: III 11.
Schneider, B.: III 203, 221, 222; IV 119.
Schnerb, R.: IV 73.
Schnitzer, J.: I 86.
Schnürer, G.: II 80, 243.
Scholl, S. H.: IV 60, 79, 89.
Schrader, C.: III 150, 230, 238.
Schuster, I. (card.): IV 130, 167, 169.
Schutzeichel, W.: IV 133.
Schwaiger, G.: II 243.
Schwarzenberg, F. (card.): III 238.
Schwend, K.: IV 119.
Seco Serrano: IV 117.
Sedillot, R.: II 300.
Segismundo III de Polonia: II 163, 164.
Segismundo Augusto: II 163.
Seidlmayer, M.: I 53.
Seixas, R. de: III 56.
Semeria, G.: IV 25, 52.
Sepúlveda, J. de: II 299, 302, 303.
Serafini, A.: II 49; III 173.
Sereni, E.: III 70.
Seripando (card.): I 237, 238, 239, 242.
Sertillanges, A.-D.: IV 132.
Servet, M.: I 145; II 149.
Sevin (card.): IV 135.
Shackleton, R.: II 243.
Sicard, A.: II 80.
Siccardi, G.: III 53, 54, 56.
Sickingen, F. von: I 127.
Siéyès, E. J.: III 22.
Silverio de Santa Teresa: I 214.
Simon, A.: III 64, 66, 95; IV 128.
Simon, M.: II 108, 111, 112.
Simoncino de Trento: II 117, 118.
Simpson, L. B.: II 294.
Sismondi, J. C.: I 179.
Sixto IV (Francisco della Rovere): I 81, 83, 89.
Sixto V: I 192, 216, 223, 225, 251.
Skarga, P.: II 147.
Smirin, M. M.: I 42.
Smith, A.: IV 62.
Sobieski, W.: II 132.
Seccorsi, F.: II 100.
Socini, F.: II 132, 149.
Solórzano Pereira, J. de: II 296.
Sombart, W.: IV 59.

Sommavilla, G.: II 221.
Sonnenfels, J. von: II 33.
Sontheimer, K.: IV 181.
Soranzo, G.: I 85, 91.
Sordi, M.: II 133.
Sorel, A.: IV 98, 111.
Sorge, B.: IV 80.
Sorlin, P.: II 128.
Spadolini, G.: III 103; IV 11, 24.
Spinoza, B.: II 156.
Spalding, M. G.: I 17.
Spaventa, S.: IV 14.
Spellanzon, C.: II 91.
Spengler, O.: IV 122.
Spini, G.: I 172; IV 25.
Sprenger, J.: I 101.
Staël, Mme. de: III 15.
Stange, C.: I 191, 193.
Stanislao de Santa Teresa: I 214.
Stauffer, R.: I 113.
Staupitz, J.: IV 117.
Steenhoven, C.: II 203, 204.
Steggin, O.: I 214.
Steinberg, S.: I 27.
Stella, A.: II 58, 180.
Stephani, J.: I 133.
Sterckx, E.: III 64-67, 147, 156, 237.
Stock, L. F.: III 61.
Stohr, A.: IV 183.
Stokes, A. T.: III 61.
Storch, N.: I 127.
Strossmayer, I. G.: II 147; III 238, 240.
Sturzo, L.: IV 21, 24, 116, 123, 151, 153.
Suárez, F.: I 59, 225; II 34.
Suau, P.: II 42.
Sue, E.: III 88.
Suenens, L.-J. (card.): II 212.
Suzo, H.: I 96.
Swampa (card.): IV 47.
Szeptyckyi, A.: IV 128.

Tabarrini, M.: III 257.
Tacchi Venturi, P.: I 177, 219; II 44: IV 168.
Tacchini, C.: III 202.
Taillandier, R.: IV 64.
Taine, H.: II 16, 80, 97; III 13.
Talamo, S.: IV 111.
Talmy, R.: IV 61, 103.
Tamburini, P.: II 207.
Taneveux, P.: II 194.
Tanucci, B.: II 51.
Taparelli d'Azeglio, P. L.: III 39, 43, 120, 128, 129, 166; IV 83.
Tardini, D.: IV 139.
Tarugi, F. (card.): II 75.
Taulero: I 96, 97.
Tebaldeschi, F. (card.): I 55.
Teichhold, L.: IV 79.
Teilhard de Chardin, P.: IV 132.
Tellechea Idígoras, J. I.: II 99.
Tencin, P. (card.): II 72.
Teresa de Avila (santa): I 181, 214-218; II 84, 99.
Tertuliano: II 110.
Tetzel, J.: I 121.
Thalammer, D.: I 200.
Thiers, A.: III 16.
Thode, H.: I 74.
Thomas, H.: IV 117.
Thomas, J.: II 65.
Thomasius, C. T.: II 263.
Thouzellier, C.: II 138.
Tiberio: II 110.
Tierney, B.: I 54.
Tisserant, E. (card.): IV 176.
Tobar, D. J.: III 132.
Tocqueville, A. de: II 15, 241; III 18, 19, 51, 68, 237.
Todd, J.: I 111.
Togliatti, P.: IV 106, 153.
Tolomeo Gallio (card.): I 156.
Tomás de Aquino (santo): I 76, 92; II 114, 137, 144, 146, 153.
Tomás de Vio (card. Cayetano): I 123, 188, 196.
Tomás Moro (santo): I 147, 150.
Tommaseo, N.: III 93, 144, 151.

Toniolo, G.: IV 52, 78, **86, 99,** 103, 111.
Torcellan, G.: I 15.
Torcuato Tasso: I 181.
Torresin, M.: IV 27.
Tosco, D.: II 75.
Tosti, L.: IV 18.
Tournely, H.: II 232; III 235.
Tournon, Ch.: II 317, 318.
Towianski, A.: IV 27.
Tramontin, S.: I 191.
Traniello, F.: III 142.
Trannoy, A.: III 142.
Traversari, C. M.: II 204.
Trebiliani, M. B.: IV 11.
Trevelyan, G. M.: I 147.
Trithemeii, J.: I 100.
Tröltsch, E.: I 137, 167.
Truchsess, O.: I 197.
Truyol Serra, A.: II 325.
Tucci, R.: III 113.
Tüchle, H.: I 31, 32, 133, 165; II 284; IV 51.
Tufari, P.: II 105.
Tuñón de Lara, M.: IV 118.
Turtas, R.: II 105.
Turvasi, V.: IV 27.
Tyrrell, G.: IV 25, 35, 37, 38, 39, 43, 58.

Ubieta: IV 117.
Ulianich, B.: I 112; II 55.
Ullathorne, W.: III 237, 255.
Ullmann, W.: I 53, 59.
Umberto de Silva Candida: I 58, 60.
Ungari, P.: IV 120.
Urbano II: II 63.
Urbano V: I 48.
Urbano VI: I 53-58, 61, 72.
Urbano VIII: I 207; II 76, 100, 195, 301, 302, 306.
Ursula (santa): I 207.
Utz, A.: IV 80.

Vacandard, E.: II 131.
Valensin, A.: IV 46.
Valeri, N.: IV 124.
Valerio, L.: III 88.
Valiani, L.: IV 59, 124.
Valjavec, F.: II 58.
Valkhoff, M. F.: II 132.
Valsecchi, F.: II 58, 60, 61, 243.
Van Bommel, R. A.: III 64.
Van der Beeck, M.: II 154.
Van der Meulen, J.: II 154.
Van Dick, A.: II 86.
Van Espen, B.: II 59, 233, 234, 241.
Van Laer, H.: II 83.
Van Papebroeck, D.: I 225.
Vandenbroucke, F.: II 180.
Vannucci, P.: II 221.
Vanozza, cf. Juana de Cattaneis.
Vanti, M.: II 44.
Varanch, B. S.: II 300.
Vaussard, M.: II 220; IV 115.
Vázquez, F. S.: II 280.
Vecchi, A.; II 180.
Veiga Coutinho, L. da: IV 25, 26.
Velázquez, D.: II 86.
Veneruso, D.: IV 120.
Ventura, G.: III 17, 109, 115, 144, 146, 170.
Venturi, F.: I 15; II 24, 243.
Venturi, L.: II 99.
Verlinden, C.: II 300.
Vermeersch, A.: II 131.
Vermeil, E.: IV 119.
Vernaschi, A.: I 206.
Vernazza, E.: I 186.
Vernon, R.: IV 118.
Veronese, P.: II 99.
Verucci, G.: III 103, 104, 153, 156, 157; IV 25, 56, 82.
Veuillot, L.: III 99, 104, 124, 125, 126, 138, 141, 157, 171, 206, 214, 234, 243, 244, 245; IV 17, 79.
Vicaire, M. H.: III 90.
Vicente de Paul (san): I 205, 206; II 77, 84, 85, 187, 195.
Vicente Ferrer (san): I 56, 63.
Vico, G. B.: IV 42.
Víctor Amadeo II: II 164.

Víctor Manuel I: III 108.
Víctor Manuel II: I 17; III 56, 190, 191.
Víctor Manuel III: III 76; IV 23, 146, 155.
Victoria, T. L. de: I 182.
Vidal, M.: II 95, 181.
Vidal, P.: I 59.
Vidler, A. R.: IV 27.
Vigano, M.: II 100.
Vigner, F.: II 223; IV 111.
Villain, J.: IV 60, 80, 105.
Villani, G.: I 52.
Vinay, V.: I 112, 113, 136; IV 26, 42.
Vinet, A.: III 38, 39.
Viñas y Mey, C.: I 173.
Vistalli, F.: IV 115, 143.
Vito, F.: IV 60.
Vitoria, F. de: I 181.
Vivanti, C.: II 162.
Vives y Tutó, J. (card.): IV 44.
Vogelsang, K. von: IV 85, 89, 91, 94, 111.
Vogt, E.: IV 55.
Volgelstein, H.: II 107.
Volpe, G.: IV 115.
Volpini, A.: IV 93.
Voltaire, F. M. A.: II 101, 151, 250, 262.
Volterra, E.: II 23.
Volli, G.: II 118.
Vollmar, E. A.: III 61.

Wadding, L.: II 300.
Wagner, F.: II 16.
Wagnon, H.: III 64.
Walch, E.: III 21, 23.
Waldeck-Rousseau, P. M.: III 76, 77, 87; IV 69.
Wand, J. W.: I 147.
Wandruszka, A.: II 58, 61, 209, 243, 244, 267.
Ward, W.: III 111.
Weber, E.: IV 116.
Weber, M.: I 137, 167, 168.
Webster, R.: IV 116, 117, 169.
Weinzierl, E.: II 132; III 133.
Wemdel, F.: I 137.
Werner, E.: I 95.
Wernz, F. X.: I 59; IV 52.
Wessel, J.: I 94.
Wessember, I. H. von: III 151.
Wheeler-Bennet, J. W.: IV 144.
Wicleff, J.: I 63, 69, 92, 94, 95, 147, 148.
Wied, H. von: I 100.
Wilson, W.: IV 37.
Willaert, B.: II 179.
Williams, R.: II 157.
Willmer, H.: III 100.
Winter, E.: II 58.
Wolff, Ch.: II 33.
Wright, H.: III 61.
Wüher: I 28.
Wulf, J.: II 107.
Wurtenberg, F.: I 165.
Wynen, A.: IV 119.

Zabarella, F. (card.): I 61, 62.
Zaccaria, F. A.: II 234.
Zahn, C. G.: IV 119, 133.
Zalba, M.: III 204.
Zanardelli, G.: III 44; IV 69.
Zanghieri, R.: IV 60.
Zapico, D. F.: I 219.
Zelada, F. S.: II 283.
Zerbi, P.: IV 11.
Zerella, F.: III 110.
Zigliara (card.): IV 93.
Zimmermann, H.: I 59.
Zippel, F.: IV 119.
Zobatto, P.: II 180.
Zocchi: IV 153.
Zoffoli, E.: II 83.
Zola, E.: III 88.
Zoppi, S.: IV 27.
Zubillaga, F.: II 289.
Zuccagni-Orlandini, A.: **II 91,** 96.
Zussini, A.: IV 103.